Hegel e América Latina

Recepção e Hermenêuticas: I Congresso Online da FILORED

Agemir Bavaresco
Draiton Gonzada de Souza
Jair Tauchen
João Jung
Orgs

Editora Fundação Fênix

Editora Fundação Fênix

Hegel e América Latina – Recepção e Hermenêuticas:
I Congresso Online da FILORED

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lenno Francisco Danner
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola
Thadeu Weber

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Jair Tauchen

João Jung

Organizadores

Hegel e América Latina – Recepção e Hermenêuticas: I Congresso Online da FILORED

Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2025

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 – http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Obra ediitada com apoio: CAPES-PROEX PROCESSO N°-88881.189839/2025-01
N° Auxílio 3813/2025

Série Filosofia – 175

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Congresso Online da FILORED (1. : 2025 : Online)
I Congresso Online da FILORED [livro eletrônico] : Hegel e América Latina : recepção e hermenêuticas / organizadores Agemir Bavaresco...[et al.]. -- 1. ed. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2025. -- (Série filosofia)
PDF

Vários autores.
Outros organizadores: Draiton Gonzaga de Souza, Jair Tauchen, João Jung.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-265-5

1. América Latina - Civilização - Filosofia

2. Filosofia 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 4. Hermenêutica (Filosofia) I. Bavaresco, Agemir. II. Souza, Draiton Gonzaga de. III. Tauchen, Jair. IV. Jung, João. V. Título. VI. Série.

25-311456.0 CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Aline Graziele Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129
DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602655

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **17**
Organizadores

Conferências **57**

1. Fenomenología-lógica-enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento **59**
Agemir Bavaresco

2. Hermenéutica y crítica cultural. Una dialéctica necesaria **75**
Miguel Giusti

3. Hegel und der Internationale Hegelianismus (1831-1914) **93**
Thomas Sören Hoffmann

Seção 1 **117**
Fenomenologia

4. A forma-trabalho na dialética do senhor e o escravo da filosofia de Hegel e releitura de Kojève **119**
Daniel Salésio Vandresen

5. Badiou diante de Hegel – Críticas essenciais **133**
Eduardo L. A. Rodrigues

6. Fenomenología de la razón especulativa y el futuro mutable de la razón intelectualizada: Movimientos del pensar experiencial entre Hegel y Avicena **149**
Gonzalo Tinajeros Arce

7. The Phenomenology of Spirit as a model for the interpretation of social subjectivation **175**
Adriano Bueno Kurle

8. La «nueva época» en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* 199

Luis Paris

Seção 2 217

Lógica

9. A Dialética da Inteligência Artificial: Hegel, Lógica e construção do pensamento algorítmico 219

Marcelo Pasetti

10. A necessidade de sistematização para uma compreensão filosófica totalizante na filosofia hegeliana 233

Leonardo Mietto Roberto

11. Aparecimiento y Fetichismo: *La Ciencia de la Lógica* en la crítica de Marx al capital 257

Oscar Pérez Portales

Agemir Bavaresco

12. Especificidade do problema lógico em Hegel e o desafio de sua exposição propriamente científica 283

Luiz Assunção de Oliveira Neto

Antonio Lucas Silva Uchôa

13. Génesis (Lógica) de la «Sociabilidad Natural» en el *"System der Sittlichkeit* 301

Hander Andrés Henao

14. O Caráter Descritivo, Não-Explicativo, da Noção Hegeliana de Ciência da Natureza 319

Antônio Carlos da Rocha Costa

15. Un dilema logocéntrico… ¿pero una metafísica sin juicios ni silogismos? 345

Miguel Herszenbaun

Seção 3 **359**

Leituras Decoloniais

16. El espacio de América Latina en la *Weltgeschichte:* la crítica decolonial a Hegel de Enrique Dussel **361**

Clara Isabel Pinton

17. La recepción del pensamiento hegeliano en el Perú **379**

Soledad Escalante

18. Hegel y la exclusión de América en la Historia Universal **389**

Javier Eduardo Hernández Soto

19. O olhar reducionista de Hegel pela África e a Sibéria e a amplitude do Candomblé **405**

Fabiano Veliq

20. ¿Qué significa decolonizar la dialéctica? Una crítica a George Maher **421**

Yankel Peralta García

21. Fenomenologia, Reconhecimento e Libertação **441**

João Alberto Wohlfart

22. Superar o Racismo-Colonialismo: o sentido da Razão em Hegel **463**

Marcelo Marconato Magalhães

Seção 4 **479**

Temas Hegelianos Variados

23. A atualidade do conceito de pessoa em Hegel **481**

Ligia Ranara Rocha Paes

24. A centralidade da passagem do mundo invertido em Força e Entendimento; fenômeno e mundo suprasensível **499**

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

25. A Eticidade além do Estado: pela determinação da ideia de liberdade **517**
João H.S. Jung

26. Actualidad de la crítica hegeliana al concepto de ironía estética **545**
Julio Marchena

27. Há uma ambiguidade ao se tratar da *Religião na Fenomenologia do espírito* (PhG)? Uma análise a partir do momento da consciência e da consciência-de-si **555**
Lucas Roberto Paiva

28. Hegel no Brasil: a razão interrogante do "Jovem Vaz" **573**
Maria Celeste de Sousa

29. Hegel y la Filosofía de la Mente Contemporánea **591**
Xavier Aranda Arredondo

30. Hegel's Aesthetics in Augusto Boal's Theatre of the Oppressed **609**
Gabriele Schimmenti

31. Hegel's critique to Jakob Fries' philosophy in *Philosophy of Right* **625**
Carlos Víctor Alfaro

32. Justiça e alteridade no Estado: Levinas como crítico de Hegel **633**
Grasiela Cristine Celich

33. La crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho* **649**
Carlos Víctor Alfaro

34. Lógica especulativa sin presupuestos. ¿Una positivización de lo dialéctico? **663**
Juan Pablo Arrué Fonseca

35. O apreciador da arte musical: Hegel, um melômano-esteta na vida acadêmica **687**
Ney Alves de Arruda

36. Preliminary Analysis into the Structural Components of *Bildung* in Hegel **709**

Fadrique Javier Mannuccia

37. Sprachliche Einholung des Absoluten **735**

Norbert Hintersteininger

38. Über einige neue Perspektiven in der Hegel-Forschung: Hegels System der Philosophie als neue Vernunftreligion für die aufgeklärten Zeiten **749**

Marco de Angelis

Seção 5 **769**

9º Leituras da Lógica de Hegel (9ºLLH)

39. A aparência na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica* de Hegel **771**

Ricardo Pereira Tassinari

Gabriel Rodrigues da Silva

40. A compreensão da concepção da aparência na ciência da lógica de Hegel: Item A **785**

Marly Carvalho Soares

Francisco de Assis Sobrinho

Marcelo Igor da Silva e Souza

41. A concepção hegeliana do ser humano na antropologia filosófica de Lima Vaz **801**

Marcelo Igor da Silva e Souza

Francisco de Assis Sobrinho

Marly Carvalho Soares

42. A importância de ler hegel na atualidade com base no pensamento de Lima Vaz **817**

Francisco de Assis Sobrinho

Marcelo Igor da Silva e Souza

Marly Carvalho Soares

43. O que Hegel uniu, o Kant não separa: coisa-em-si, fenômeno e reflexão como relação mediada indelével na doutrina da essência da Lógica **839**

Marco Antonio de Carvalho Bonetti

44. Uma introdução à lógica da essência **875**

Carlo Paim Peralta

45. A estrutura basal da ação em Hegel: a lógica da essência e a determinações reflexivas da liberdade enquanto Alteridade lógico-reflexiva **893**

Danilo Vaz-Curado R M Costa

46. Hegel e um pensamento total. Uma reflexão a partir da Reconciliação no *Espírito do Cristianismo e seu destino* ao Conceito na *Ciência da Lógica* **917**

Adilson Felicio Feiler

APRESENTAÇÃO

HEGEL E AMÉRICA LATINA: RECEPÇÃO E HERMENÊUTICAS

Aqui se apresenta o e-book resultante *do I Congresso Online da FILORED – "Hegel e América Latina: Recepção e Hermenêuticas",* realizado de 14 a 16 de abril de 2025. O encontro reuniu pesquisadoras e pesquisadores de diferentes instituições para discutir a presença de Hegel no horizonte latino-americano, entendendo sua filosofia não como doutrina fechada, mas como interlocução viva com contextos culturais, históricos e políticos específicos da região. Ao privilegiar a pluralidade de abordagens e a interlocução interdisciplinar, o Congresso buscou iluminar tanto a permanência quanto a ressignificação de categorias hegelianas quando transpostas ao nosso cenário.

A programação foi concebida em torno de quatro eixos temáticos integrados. No eixo Fenomenologia, os trabalhos examinaram como a *Fenomenologia do Espírito* inspira leituras sobre identidades, reconhecimentos e formas de vida na América Latina, contribuindo para análises das dinâmicas culturais e sociais. No eixo Lógica, as intervenções abordaram a dialética hegeliana como instrumento teórico para diagnosticar transformações históricas e sociais, evidenciando como categorias como ser, essência e conceito podem iluminar mudanças estruturais e contradições de nosso tempo.

O eixo Leituras Decoloniais reuniu contribuições que, desde perspectivas críticas latino-americanas, desafiaram narrativas eurocêntricas e indagaram os limites e as possibilidades de mobilizar Hegel para desconstruir hierarquias culturais e epistêmicas. Por fim, o eixo Temas Hegelianos Variados contemplou pesquisas sobre ética, estética, política, religião e outros campos em que a obra hegeliana se mostrou fecunda para debates contemporâneos, reforçando a transversalidade de sua recepção no continente.

No interior do Congresso, realizou-se a 9ª edição do Leituras da Lógica de Hegel (9ºLLH) como seção específica dedicada à *Doutrina da Essência* e a desdobramentos lógico-especulativos em chave contemporânea. Com isso, o 9ºLLH funcionou como "coração lógico" do evento, evidenciando a vitalidade das categorias

hegelianas para pensar problemas atuais e consolidando uma tradição de leitura sistemática da *Ciência da Lógica* integrada à agenda latino-americana do Congresso.

Os textos aqui reunidos testemunham uma recepção diversa e profunda de Hegel na América Latina. Eles mostram que nossas leituras, ao mesmo tempo críticas e criativas, ampliam o repertório interpretativo da filosofia mundial, oferecendo contrapontos, deslocamentos e atualizações que preservam a densidade conceitual do hegelianismo enquanto o colocam em diálogo com desafios locais. Desse modo, este volume não apenas registra a memória de um evento, mas também projeta uma agenda de pesquisa: investigar como categorias hegelianas podem ser reapropriadas para enfrentar desigualdades sociais, econômicas e culturais que marcam nossos países, sem abdicar de um horizonte hermenêutico plural, sensível às diferenças e comprometido com a transformação histórica.

A seguir, apresentamos brevemente as seções do e-book e os principais temas nelas tratados, destacando o fio condutor de cada eixo e a contribuição específica de seus trabalhos para o diálogo entre Hegel e a América Latina.

CONFERÊNCIAS

Agemir Bavaresco, em “Fenomenología-lógica-enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento”, retoma a tríade central do sistema — *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e *Enciclopédia* — para mostrar como o conhecimento se move como autodesenvolvimento do conceito: a experiência da consciência culmina no saber absoluto, a Lógica expõe a estrutura pura desse saber e a *Enciclopédia* organiza sua efetivação na natureza e no espírito; aprender filosofia é praticar esse método dialético-especulativo que media as ciências empíricas e as eleva à verdade filosófica.

Miguel Giusti, em “Hermenéutica y crítica cultural. Una dialéctica necesaria”, coloca no centro a tensão entre a autonomia das culturas (enquanto formas de vida do *espírito objetivo*/*Sittlichkeit*) e a dimensão normativa do sistema hegeliano, que relativiza tal autonomia ao inseri-la numa visão mais abrangente; em vez de resolver a tensão, ele a entende como uma dialética necessária e permanente na conceituação

da liberdade — chave para leituras decoloniais que oscilam entre crítica ao eurocentrismo e reaproveitamento emancipatório de motivos hegelianos.

Thomas Sören Hoffmann, em "Hegel und der Internationale Hegelianismus (1831–1914)", contesta a tese de que 1831 teria sido o "fim" do idealismo/hegelianismo, mapeando as metamorfoses do pensamento hegeliano fora da Alemanha — do hegelianismo "metafísico" britânico ao escandinavo, do italiano politicamente engajado às variantes literárias/"messiânicas" do Leste europeu e à St. Louis School nos EUA — e identifica traços comuns: enraizamento na vida, interesse prático e continuidade do impulso sistemático mesmo quando apenas partes do sistema são retomadas.

SEÇÃO 1 – FENOMENOLOGIA

Daniel Salésio Vandresen relê a dialética do senhor e do escravo destacando a forma-trabalho como mediação que constitui autoconsciência, objetividade e universalidade em Hegel, bem como a ênfase kojèviana no trabalho como atividade formadora—sem ignorar a ambiguidade moderna entre formação e alienação técnica.

Eduardo L. A. Rodrigues confronta Badiou diante de Hegel, mapeando tensões sobre sistema, um/todo, papel do matema e do infinito; propõe ler a "filosofia dessuturada" badiouana como crítica às limitações de um hegelianismo que suprimiria a multiplicidade do ser.

Gonzalo Tinajeros Arce aproxima a razão especulativa hegeliana dos teoremas especulativos de Avicena para descrever um itinerário experiencial da consciência rumo à autodomínio racional e à compreensão do mundo como ecossistema habitável, enfatizando a passagem da autoconciência à razão.

Adriano Bueno Kurle propõe a Fenomenologia do Espírito como modelo de interpretação da subjetivação social, substituindo a "luta por reconhecimento" pela noção mais ampla de falha da experiência para compreender conflitos e figuras sociais, especialmente no Brasil contemporâneo.

Luis Paris reexamina o Prólogo da Fenomenologia, corrigindo a tradução de *Geburt* (nascimento, não gestação) e argumentando que a "nova época" é a

Modernidade—gestada na Reforma e nascida com a Revolução Francesa—em contraste com a ideia de ruptura com o moderno.

SEÇÃO 2 – LÓGICA

Marcelo Pasetti propõe uma dialética da IA: tomando a *Ciência da Lógica* como crivo, argumenta que a racionalidade algorítmica (sintática/probabilística) carece do movimento interno do Begriff — negação determinada, autorreferência e mediação por contradições — necessário à síntese conceitual; a filosofia, especialmente em seu aspecto dialético, oferece parâmetros normativos para orientar o desenvolvimento tecnológico e os critérios de legitimidade da racionalidade artificial.

Leonardo Mietto Roberto sustenta a necessidade de sistematização na filosofia hegeliana: apenas um sistema permite compreender verdadeiramente as partes, pois ser e essência implicam-se mutuamente e qualquer consideração isolada permanece abstrata; por isso, a compreensão adequada da efetividade deve ser erigida em forma de sistema.

Oscar Pérez Portales e Agemir Bavaresco reconstroem a relação entre a Lógica de Hegel e a crítica marxiana do fetichismo: mostram que, à luz da Doutrina da Essência (aparecimento), o fetichismo deixa de ser mera constatação ontológica e passa a operar como método lógico de crítica das aparências na exposição de *O capital*.

Luiz Assunção de Oliveira Neto e Antonio Lucas Silva Uchôa discutem a especificidade do problema lógico em Hegel e o desafio de uma exposição propriamente científica: contra a lógica tradicional e transcendental, a lógica hegeliana busca superar a separação forma/conteúdo, articulando negatividade, relação com o absoluto e método dialético como ciência pura do pensamento — reconhecendo, contudo, lacunas e a necessidade de reelaborações.

Hander Andrés Henao investiga a gênese lógica da “sociabilidade natural” no *System der Sittlichkeit* (Jena): ao articular necessidades e linguagem sobre a base do trabalho, o jovem Hegel esboça uma eticidade natural pré-jurídica e pré-comercial, anterior ao Estado, na qual a intuição subsume o conceito; essa sociabilidade

funciona como primeira potência da eticidade e prepara a transição às formas abstratas modernas.

Antônio Carlos da Rocha Costa argumenta que, para Hegel, a Ciência da Natureza tem caráter descritivo, não explicativo: o modelo kepleriano e o newtoniano são analisados como exemplos em que Hegel valoriza a descrição dos fenômenos, derivada da Ideia de verdadeiro e do método epistêmico correspondente, em contraste com a exigência explicativa dominante.

Miguel Herszenbaun responde ao "dilema logocêntrico" formulado por J. McNulty: contra a tese de uma *Lógica* "sem conceitos, juízos e silogismos", mostra como esses elementos se gestam e se deduzem ao longo da *Ciência da Lógica*, enfrentando o problema de "como o posterior está no anterior" sem pressuposição ilegítima — por meio de uma experiência intelectual do movimento do pensar e da "coisa mesma".

SEÇÃO 3 – LEITURAS DECOLONIAIS

Clara Isabel Pinton reconstrói a crítica decolonial de Enrique Dussel a Hegel: as *Vorlesungen* teriam alimentado falácias eurocêntricas ao se autoconstituir a Europa como "centro" da *Weltgeschichte*; propõe-se reler a história da filosofia desde eventos encobertos e recolocar a América Latina no debate, mostrando como o ego conquiro do século XVI molda a subjetividade moderna.

Soledad Escalante mapeia a recepção do hegelianismo no Peru: destaca a influência de Salazar Bondy, revisa ideias políticas marcadas por Hegel e sugere extrapolar a dialética senhorio/servidão para ler os primeiros encontros entre povos originários e europeus a partir de um horizonte local de sentido.

Javier Eduardo Hernández Soto revisita a exclusão da América na filosofia da história de Hegel: a caracterização como "cultura natural" que se extinguiria ao contato com o espírito europeu é lida em conexão com a noção de "alma natural" da *Enciclopédia*; sustenta-se que a exclusão deriva da própria arquitetura conceitual hegeliana, ao mesmo tempo em que se aponta o potencial atual de modelos civilizatórios alternativos diante da crise ecológica.

Fabiano Veliq evidencia um olhar reducionista em passagens de Hegel sobre religiões africanas (aulas de 1827) e sobre a Sibéria nas lições de história universal; em contraste, apresenta a amplitude do Candomblé como matriz rica e complexa, contrapondo-se à minimização hegeliana.

Yankel Peralta García critica *Decolonizing Dialectics* (G. Ciccariello-Maher): argumenta que Hegel distingue mecanismo e teleologia (finalidade inmanente, não plano externo) e que, em Marx, o determinismo opera por tendências estatísticas; rejeita a ideia de "decolonizar" a dialética por esvaziar seu fundamento conceitual e seu potencial crítico.

João Alberto Wohlfart articula Fenomenologia, reconhecimento e libertação: a lógica do reconhecimento exige relações simétricas e multilaterais e oferece chaves para compreender dominação e caminhos de libertação no Sul Global; a leitura hegeliana é mobilizada como vetor de transformações propriamente decoloniais.

Marcelo Marconato Magalhães enfrenta as acusações de racismo-colonialismo em Hegel: propõe reavaliá-las à luz do universalismo hegeliano, reconhecendo máculas e indicando, a partir delas, uma direção para o devir da Razão e sua racionalidade histórica.

SEÇÃO 4 – TEMAS HEGELIANOS VARIADOS

Ligia R. R. Paes — A atualidade do conceito de pessoa em Hegel. Mostra como o conceito de pessoa, tal como articulado no *Direito Abstrato*, ancora a universalidade jurídica sem reduzir o indivíduo a mera abstração vazia. A pessoa é forma racional de liberdade capaz de se autodeterminar por pensamento, coerência e sistematicidade, e não por atributos empíricos contingentes. A pergunta atual é como preservar essa universalidade diante de exclusões históricas e presentes.

Pedro G. A. Novelli — A centralidade da passagem do "mundo invertido" em Força e Entendimento. Reconstitui o papel da passagem como charneira entre fenômeno e suprassensível na *Fenomenologia*, dissolvendo dicotomias rígidas do entendimento. O "mundo invertido" explicita que lei e manifestação só se compreendem em movimento dialético. Com isso, a própria inteligibilidade do real emerge como estrutura dinâmica de mediações.

João H. S. Jung — A Eticidade além do Estado: pela determinação da ideia de liberdade. Argumenta que a Sittlichkeit deve ser atualizada para contextos multilaterais e supranacionais sem trair o projeto hegeliano. A tríade família–sociedade civil–Estado continua necessária, mas já não é suficiente para determinar a liberdade numa sociedade mundial. Propõe, então, uma ampliação sistemática da Eticidade a partir das próprias premissas de Hegel.

Julio Marchena — Actualidad de la crítica hegeliana al concepto de ironía estética. Situa a crítica de Hegel à ironia romântica (Schlegel, Jena) e pergunta por sua relevância político-estética hoje. Ao rastrear as lições de estética (edição Berlin, 1826) e outros lugares do sistema, mostra que a ironia pode tanto corroer a normatividade quanto reabrir a reflexão especulativa. Propõe, por fim, um uso crítico da ironia que não dissolva a obra nem a comunidade de sentido.

Lucas R. Paiva — Há uma ambiguidade ao se tratar da Religião na Fenomenologia do espírito? Expõe por que a figura da Religião para-si só aparece no cap. VII, após a série de figuras (suprassensível, consciência infeliz, mundo ético, religião do Iluminismo). A negatividade dessas figuras impede sua efetivação como consciência-de-si religiosa, mas sua suprassunção prepara o surgimento da Religião enquanto momento do espírito. O estudo conclui com uma revisão das leituras nacionais sobre o possível dualismo interpretativo.

Maria Celeste de Sousa — Hegel no Brasil: a razão interrogante do “Jovem Vaz”. Mostra como Henrique C. L. de Lima Vaz mobiliza categorias hegelianas para pensar método, tradição e formação filosófica no Brasil. A “razão interrogante” vaziana reconduz a herança hegeliana a um exercício crítico de mediação entre metafísica, história e cultura. Com isso, propõe um hegelianismo vivo e pedagógico, atento ao contexto brasileiro.

Xavier Aranda Arredondo — Hegel y la Filosofía de la Mente Contemporánea. Põe em diálogo Geist, linguagem e normatividade com discussões atuais em filosofia da mente e ciências cognitivas. Defende uma reconstrução metateórica que articule *Fenomenologia*, *Lógica* (doutrina do conceito) e *Enciclopédia*. O objetivo é mostrar a atualidade do quadro hegeliano para pensar mente, inferência e socialidade.

Gabriele Schimmenti — Hegel’s Aesthetics in Augusto Boal’s Theatre of the Oppressed. Conecta as lições de estética de Hegel com o Teatro do Oprimido de Boal

e a pedagogia de Freire. A cena torna-se laboratório de reconhecimento, conflito e reconciliação sensível, onde forma e conteúdo se criticam mutuamente. Assim, a estética hegeliana ilumina a dimensão emancipadora do teatro político.

Carlos Víctor Alfaro — Hegel's critique to Jakob Fries' philosophy in Philosophy of Right. Analisa o embate de Hegel com Fries no prefácio da *Filosofia do Direito*, contrapondo emotivismo e "convicção subjetiva" à objetividade institucional da Sittlichkeit. Mostra como Hegel resiste a fundamentações morais imediatistas do político. Reafirma, com isso, a centralidade da formação e das instituições para a liberdade.

Grasiela Cristine Celich — Justiça e alteridade no Estado: Levinas como crítico de Hegel. Confronta o núcleo hegeliano da mediação estatal com a exigência levinasiana de responsabilidade diante do Outro. Argumenta que a justiça não pode ser inteiramente absorvida pela objetividade do Estado. Indica vias de correção ética do hegelianismo a partir da alteridade.

Carlos Víctor Alfaro — La crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho. Retoma, em versão hispânica, a crítica de Hegel ao apelo ao "espírito comum" e à subjetividade imediata. Sustenta que a normatividade precisa ancorar-se em mediações conceituais e institucionais. Reforça, assim, a leitura antipersonalista de Hegel contra moralismos atomizados.

Juan Pablo Arrué Fonseca — Lógica especulativa sin presupuestos. ¿Una positivización de lo dialéctico? Discute se a dedução hegeliana sem pressupostos "positiviza" a dialética e a distingue da dialética negativa. Mostra que, em Hegel, conceito, juízo e silogismo se geram internamente ao movimento especulativo. Defende que não há circularidade viciosa, mas gênese imanente das formas lógicas.

Ney Alves de Arruda — O apreciador da arte musical: Hegel, um melômano-esteta na vida acadêmica. Traça um retrato do Hegel ouvinte e docente, de Berna a Berlim, relacionando preferências musicais à reflexão estética. Ilustra como a escuta participa da formação (Bildung) estética e filosófica. Sugere que a música ajuda a compreender a passagem do sensível ao conceito.

Fadrique Javier Mannuccia — Preliminary Analysis into the Structural Components of Bildung in Hegel. Oferece uma anatomia da *Bildung* como processo social-intersubjetivo, e não mero cultivo individual. Reconstrói seus componentes

entre *Fenomenologia*, discursos de Nuremberg e *Filosofia do Direito*. Indica implicações pedagógicas e políticas da formação.

Norbert Hintersteininger — Sprachliche Einholung des Absoluten. Lê Bruno Liebrucks para pensar a "recuperação linguística do absoluto" como tarefa de uma filosofia da linguagem em chave dialética. Integra Platão, Kant e Hegel numa unidade dinâmica do dizer e do pensar. Mostra como linguagem e conceito co-evoluem na experiência do pensar.

Marco de Angelis — Über einige neue Perspektiven in der Hegel-Forschung. Apresenta novas frentes na pesquisa hegeliana (edições críticas, cronologias, filologia) e reinterpreta o sistema como "religião da razão" para tempos esclarecidos. Defende a atualidade do projeto sistemático para unificar saber e vida. Aponta, assim, um horizonte público da filosofia em chave moderna.

SEÇÃO 5 — 9º LEITURAS DA LÓGICA DE HEGEL (9ºLLH)

"A aparência na Doutrina da Essência da Ciência da Lógica de Hegel" — Ricardo Pereira Tassinari; Gabriel Rodrigues da Silva. O capítulo apresenta a seção "A aparência" da Doutrina da Essência, seguindo a exposição parágrafo a parágrafo e situando-a no sistema hegeliano. Mostra-se a superação das dicotomias ser/nada e aparência/essência, em que o aparecimento é a própria essência que se mediatiza consigo. Critica-se o idealismo subjetivista (Leibniz, Kant, Fichte) por permanecer no âmbito do pensar, aproximando-se do ceticismo.

"A compreensão da concepção da aparência na Ciência da Lógica de Hegel: Item A" — Marly Carvalho Soares; Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza. O artigo discute a aparência como "o outro" da essência na primeira parte da Doutrina da Essência, explicitando a passagem do ser à essência e a dialética essencial/inessencial. Propõe sistematizar a interação entre essência e aparência como movimento de reflexão, mostrando a suprassunção do imediato no mediato. Conclui que o esclarecimento dessa relação abre novas interpretações para a lógica enquanto parte essencial do sistema.

"A concepção hegeliana do ser humano na antropologia filosófica de Lima Vaz" — Marcelo Igor da Silva e Souza; Francisco de Assis Sobrinho; Marly Carvalho Soares.

O estudo reconstrói a antropologia filosófica de Lima Vaz e sua interlocução com Hegel, destacando estrutura, método e núcleos conceituais. Defende-se que a constituição do humano, em Vaz, dialoga com momentos hegelianos que articulam mediação e interioridade objetiva. Essa leitura ilumina convergências e tensões na compreensão do sujeito e da vida ética.

"A importância de ler Hegel na atualidade com base no pensamento de Lima Vaz" — Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza; Marly Carvalho Soares. O texto argumenta que ler Hegel hoje, à luz de Lima Vaz, permite reatualizar a lógica da mediação para pensar o humano e a sociedade. Com isso, sublinha-se a pertinência de categorias hegelianas diante de desafios contemporâneos, sem perder a especificidade vaziana. O resultado é um quadro interpretativo que reforça o valor formativo e crítico de Hegel.

"O que Hegel uniu, o Kant não separa: coisa-em-si, fenômeno e reflexão como relação mediada indelével na doutrina da essência da Lógica" — Marco Antonio de Carvalho Bonetti. O artigo sustenta que a tríade coisa-em-si/fenômeno/reflexão permanece internamente mediada na Doutrina da Essência, evitando recair numa separação rígida. Ao tratar a aparência como reflexão/“reflexo”, desloca-se a leitura para além de oposições fixas entre ser e conhecer. Assim, evidencia-se a continuidade dinâmica entre aparecer e fundamentar-se que estrutura o núcleo lógico.

"Uma introdução à lógica da essência" — Carlo Paim Peralta. Em chave didática, o texto diferencia a lógica hegeliana da lógica formal, reconstrói a transição do ser à essência via “medida” e apresenta o lugar da Doutrina da Essência no plano da Ciência da Lógica. Conclui que, na esfera da essência, o conceito ainda aparece como “outro”, razão pela qual essa esfera não realiza a tarefa total da Lógica. Ainda assim, ela é decisiva por introduzir a mediação, condição do verdadeiro.

"A estrutura basal da ação em Hegel: a lógica da essência e as determinações reflexivas da liberdade enquanto alteridade lógico-reflexiva" — Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. O autor propõe que a ação, em Hegel, radica em uma estrutura lógico-reflexiva na qual a liberdade se determina como alteridade. As categorias da essência oferecem o arcabouço para pensar imputação, mediações e retorno a si do agir. Com isso, a compreensão da práxis ganha densidade sistemática, evitando psicologismos

e voluntarismos.

"Hegel e um pensamento total: uma reflexão a partir da Reconciliação no 'Espírito do Cristianismo' e seu destino ao Conceito na Ciência da Lógica" — Adilson Felicio Feiler. O ensaio articula a temática da reconciliação, presente no "Espírito do Cristianismo", com seu encaminhamento para o Conceito na Lógica. Mostra-se que a totalidade hegeliana não é soma, mas fechamento especulativo que integra diferença e alteridade. Assim, a reconciliação prepara o movimento conceitual em que o espírito encontra a si mesmo.

O I Congresso Online da FILORED demonstrou a vitalidade e a diversidade da recepção de Hegel na América Latina, articulando quatro eixos — Fenomenologia, Lógica, Leituras Decoloniais e Temas Hegelianos Variados — mais a realização do 9º Leituras da Lógica de Hegel (9ºLLH), que funcionou como "coração lógico" do encontro. As conferências de abertura ofereceram a moldura teórica: o "todo em movimento" (sistema como processo), a tensão produtiva entre hermenêutica e crítica cultural, e a cartografia do hegelianismo internacional pós-1831, que legitima historicamente a pluralidade das recepções.

Destaques temáticos**.** Na Fenomenologia, sobressaíram releituras do trabalho e da subjetivação social, correções filológicas (p. ex., *Geburt*) e pontes com tradições extra-europeias (Avicena), reposicionando a obra como modelo de interpretação da experiência social. Em Lógica, apareceram três frentes: (i) reconstruções do método e da cientificidade (sistematização, negatividade, conceito); (ii) aplicações críticas (fetichismo em Marx; ciência da natureza "descritiva"); (iii) debates contemporâneos (IA e racionalidade algorítmica; dilemas sobre "logocentrismo"). Nas Leituras Decoloniais, a crítica a eurocentrismos (Dussel, exclusões na história universal) contrasta com propostas de reapropriação ativa de categorias hegelianas para pensar libertação, reconhecimento e modelos civilizatórios alternativos. Em Temas Variados, ganhou força a atualização de conceitos (pessoa, eticidade, ironia, religião), os diálogos com filosofia da mente e estética (Boal/Freire) e reavaliações filológicas (Fries), além de uma agenda para a *Bildung* e para a "religião da razão" na modernidade.

Eixos articuladores que atravessaram as seções. (1) Mediação e negatividade: de *Fenomenologia* à *Lógica*, a mediação aparece como operador transversal (trabalho,

reconhecimento, aparência/essência, imputação na ação). (2) Crítica das aparências: o motivo lógico da "aparência" informa leituras de fetichismo, ciência da natureza e debates públicos (arte, religião, Estado). (3) Universalismo situado: tensiona-se a pretensão universal do sistema com críticas decoloniais e contextos latino-americanos, buscando um universalismo não abstrato, capaz de incorporar diferenças históricas e culturais. (4) Atualizações hermenêutico-práticas: Hegel é lido menos como monumento e mais como método vivo para problemas de hoje (IA, desigualdades, formação, esfera pública).

Contribuições metodológicas**.** O Congresso consolidou um modo de leitura integrado (sistema, história e aplicação) e valorizou filologia crítica (correções conceituais/tradutórias, reexame de fontes), ao lado de transversalidades disciplinares (economia política, estética, mente/cognição). O 9ºLLH sedimentou uma prática de close reading sistemático da *Ciência da Lógica*, conectando técnica conceitual a diagnósticos do presente.

Inovação organizativa e impacto do formato online**.** O formato online ampliou o acesso (participação intercontinental, inclusão de jovens pesquisadores ao lado de nomes seniores), reduziu barreiras logísticas e de custo, e favoreceu cooperação em rede (coedições, grupos de leitura, e-book de livre acesso). A dinâmica digital também estimulou comunicação multilíngue e circulação rápida de materiais, reforçando a vocação latino-americana e internacional do evento.

Desafios e agenda futura. (1) Integração crítica entre leituras decoloniais e o núcleo sistemático hegeliano: como manter a força crítica sem perder o trabalho conceitual fino da mediação? (2) Traduções e edições: seguir aprimorando bases filológicas (lições, variantes, termos-chave) para evitar anacronismos e estereótipos recepcionais. (3) Aplicações contemporâneas: desenvolver critérios hegelianos para avaliar IA, ciência e instituições (eticidade para além do Estado-nação), conectando lógica, direito e políticas públicas. (4) Formação e redes: institucionalizar grupos permanentes (p. ex., leituras da *Lógica*), programas de mentoria intergeracional e repositórios abertos (textos, aulas, dados), garantindo continuidade e impacto social.

Em suma, o Congresso confirmou que Hegel em/desde a América Latina não é mera recepção tardia, mas uma produção filosófica própria, capaz de reconfigurar problemas clássicos à luz de experiências e urgências do Sul Global. A estratégia

combinada — rigor conceitual, crítica histórica e abertura interdisciplinar, em formato online inclusivo — desenha um caminho promissor para a pesquisa, o ensino e a intervenção pública inspirados no legado hegeliano.

A comissão organizadora agradece às pessoas e instituições que tornaram possível este Congresso online e a presente publicação. Com este e-book, esperamos contribuir para a continuidade de uma conversa rigorosa e aberta entre Hegel e a América Latina, incentivando novas pesquisas, parcerias e leituras que façam jus à complexidade do pensamento hegeliano e à vitalidade de nossos contextos.

Agemir Bavaresco; Draiton Gonzaga de Souza; Jair Tauchen; João Jung

Organizadores

PRESENTACIÓN

HEGEL Y AMÉRICA LATINA: RECEPCIÓN Y HERMENÉUTICAS

Se presenta aquí el e-book resultante del I Congreso Online de FILORED – “Hegel y América Latina: Recepción y Hermenéuticas”, realizado del 14 al 16 de abril de 2025. El encuentro reunió a investigadoras e investigadores de diferentes instituciones para discutir la presencia de Hegel en el horizonte latinoamericano, entendiendo su filosofía no como una doctrina cerrada, sino como una interlocución viva con contextos culturales, históricos y políticos específicos de la región. Al privilegiar la pluralidad de enfoques y la interlocución interdisciplinar, el Congreso buscó iluminar tanto la permanencia como la resignificación de categorías hegelianas cuando se transponen a nuestro escenario.

La programación fue concebida en torno a cuatro ejes temáticos integrados. En el eje Fenomenología, los trabajos examinaron cómo la *Fenomenología del Espíritu* inspira lecturas sobre identidades, reconocimientos y formas de vida en América Latina, contribuyendo a análisis de las dinámicas culturales y sociales. En el eje Lógica, las intervenciones abordaron la dialéctica hegeliana como instrumento teórico para diagnosticar transformaciones históricas y sociales, mostrando cómo categorías como ser, esencia y concepto pueden iluminar cambios estructurales y contradicciones de nuestro tiempo.

El eje Lecturas Decoloniales reunió contribuciones que, desde perspectivas críticas latinoamericanas, desafiaron narrativas eurocéntricas y preguntaron por los límites y posibilidades de movilizar a Hegel para deconstruir jerarquías culturales y epistémicas. Por último, el eje Temas Hegelianos Variados contempló investigaciones sobre ética, estética, política, religión y otros campos en los que la obra hegeliana se mostró fecunda para los debates contemporáneos, reforzando la transversalidad de su recepción en el continente.

Dentro del Congreso se realizó la 9ª edición de *Lecturas de la Lógica de Hegel* (9ºLLH) como sección específica dedicada a la *Doctrina de la Esencia* y a desdoblamientos lógico-especulativos en clave contemporánea. Con ello, el 9ºLLH funcionó como el "corazón lógico" del evento, evidenciando la vitalidad de las categorías hegelianas para pensar problemas actuales y consolidando una tradición de lectura sistemática de la *Ciencia de la Lógica* integrada a la agenda latinoamericana del Congreso.

Los textos aquí reunidos testimonian una recepción diversa y profunda de Hegel en América Latina. Muestran que nuestras lecturas, a la vez críticas y creativas, amplían el repertorio interpretativo de la filosofía mundial, ofreciendo contrapuntos, desplazamientos y actualizaciones que preservan la densidad conceptual del hegelianismo al ponerlo en diálogo con desafíos locales. De este modo, este volumen no solo registra la memoria de un evento, sino que también proyecta una agenda de investigación: indagar cómo categorías hegelianas pueden ser reapropiadas para enfrentar desigualdades sociales, económicas y culturales que marcan nuestros países, sin abdicar de un horizonte hermenéutico plural, sensible a las diferencias y comprometido con la transformación histórica.

A continuación, presentamos brevemente las secciones del e-book y los principales temas tratados en ellas, destacando el hilo conductor de cada eje y la contribución específica de sus trabajos al diálogo entre Hegel y América Latina.

CONFERENCIAS

Agemir Bavaresco, "Fenomenología-lógica-enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento"**.** Retoma la tríada central del sistema —*Fenomenología del Espíritu*,

Ciencia de la Lógica y *Enciclopedia*— para mostrar cómo el conocimiento se mueve como autodesarrollo del concepto: la experiencia de la conciencia culmina en el saber absoluto, la Lógica expone la estructura pura de ese saber y la *Enciclopedia* organiza su efectivación en la naturaleza y el espíritu; aprender filosofía es practicar este método dialéctico-especulativo que media las ciencias empíricas y las eleva a la verdad filosófica.

Miguel Giusti, "Hermenéutica y crítica cultural. Una dialéctica necesaria". Sitúa en el centro la tensión entre la autonomía de las culturas (como formas de vida del espíritu objetivo/*Sittlichkeit*) y la dimensión normativa del sistema hegeliano, que relativiza tal autonomía al insertarla en una visión más abarcadora; en lugar de resolver la tensión, la entiende como una dialéctica necesaria y permanente en la conceptualización de la libertad —clave para lecturas decoloniales que oscilan entre la crítica al eurocentrismo y el reaprovechamiento emancipatorio de motivos hegelianos.

Thomas Sören Hoffmann, "Hegel und der Internationale Hegelianismus (1831–1914)"**.** Cuestiona la tesis de que 1831 habría sido el "fin" del idealismo/hegelianismo, mapeando las metamorfosis del pensamiento hegeliano fuera de Alemania —del hegelianismo "metafísico" británico al escandinavo, del italiano políticamente comprometido a las variantes literarias/"mesiánicas" de Europa del Este y a la *St. Louis School* en EE. UU.— e identifica rasgos comunes: enraizamiento en la vida, interés práctico y continuidad del impulso sistemático incluso cuando solo se retoman partes del sistema.

SECCIÓN 1 – FENOMENOLOGÍA

Daniel Salésio Vandresen relee la dialéctica del señor y el siervo destacando la forma-trabajo como mediación que constituye autoconciencia, objetividad y universalidad en Hegel, así como el énfasis kojèviano en el trabajo como actividad formadora —sin ignorar la ambigüedad moderna entre formación y alienación técnica. Eduardo L. A. Rodrigues confronta a Badiou ante Hegel, mapeando tensiones sobre sistema, uno/todo, papel del *matema* y del infinito; propone leer la "filosofía

desestructurada" badiouana como crítica a las limitaciones de un hegelianismo que suprimiría la multiplicidad del ser.

Gonzalo Tinajeros Arce aproxima la razón especulativa hegeliana a los teoremas especulativos de Avicena para describir un itinerario experiencial de la conciencia hacia el autodominio racional y la comprensión del mundo como ecosistema habitable, enfatizando el pasaje de la autoconciencia a la razón.

Adriano Bueno Kurle propone la *Fenomenología del Espíritu* como modelo de interpretación de la subjetivación social, sustituyendo la "lucha por el reconocimiento" por la noción más amplia de falla de la experiencia para comprender conflictos y figuras sociales, especialmente en el Brasil contemporáneo.

Luis Paris reexamina el *Prólogo* de la *Fenomenología*, corrigiendo la traducción de *Geburt* (nacimiento, no gestación) y argumentando que la "nueva época" es la Modernidad —gestada en la Reforma y nacida con la Revolución Francesa— en contraste con la idea de ruptura con lo moderno.

SECCIÓN 2 – LÓGICA

Marcelo Pasetti propone una dialéctica de la IA: tomando la *Ciencia de la Lógica* como tamiz, argumenta que la racionalidad algorítmica (sintáctica/probabilística) carece del movimiento interno del *Begriff* —negación determinada, autorreferencia y mediación por contradicciones— necesario para la síntesis conceptual; la filosofía, especialmente en su aspecto dialéctico, ofrece parámetros normativos para orientar el desarrollo tecnológico y los criterios de legitimidad de la racionalidad artificial.

Leonardo Mietto Roberto sostiene la necesidad de la sistematicidad en la filosofía hegeliana: solo un sistema permite comprender verdaderamente las partes, pues ser y esencia se implican mutuamente y cualquier consideración aislada permanece abstracta; por ello, la comprensión adecuada de la efectividad debe erigirse en forma de sistema.

Oscar Pérez Portales y Agemir Bavaresco reconstruyen la relación entre la Lógica de Hegel y la crítica marxiana del fetichismo: muestran que, a la luz de la *Doctrina de la Esencia* (aparición), el fetichismo deja de ser mera constatación

ontológica y pasa a operar como método lógico de crítica de las apariencias en la exposición de *El capital*.

Luiz Assunção de Oliveira Neto y Antonio Lucas Silva Uchôa discuten la especificidad del problema lógico en Hegel y el desafío de una exposición propiamente científica: contra la lógica tradicional y la trascendental, la lógica hegeliana busca superar la separación forma/contenido, articulando negatividad, relación con lo absoluto y método dialéctico como ciencia pura del pensamiento —reconociendo, no obstante, lagunas y la necesidad de reelaboraciones.

Hander Andrés Henao investiga la génesis lógica de la "sociabilidad natural" en el *System der Sittlichkeit* (Jena): al articular necesidades y lenguaje sobre la base del trabajo, el joven Hegel esboza una eticidad natural prejurídica y precomercial, anterior al Estado, en la cual la intuición subsume al concepto; esa sociabilidad funciona como primera potencia de la eticidad y prepara la transición a las formas abstractas modernas.

Antônio Carlos da Rocha Costa argumenta que, para Hegel, la *Ciencia de la Naturaleza* tiene carácter descriptivo, no explicativo: el modelo kepleriano y el newtoniano se analizan como ejemplos en los que Hegel valora la descripción de los fenómenos, derivada de la Idea de lo verdadero y del método epistémico correspondiente, en contraste con la exigencia explicativa dominante.

Miguel Herszenbaun responde al "dilema logocéntrico" formulado por J. McNulty: contra la tesis de una Lógica "sin conceptos, juicios y silogismos", muestra cómo esos elementos se gestan y se deducen a lo largo de la *Ciencia de la Lógica*, enfrentando el problema de "cómo lo posterior está en lo anterior" sin presuposición ilegítima —mediante una experiencia intelectual del movimiento del pensar y de la "cosa misma".

SECCIÓN 3 – LECTURAS DECOLONIALES

Clara Isabel Pinton reconstruye la crítica decolonial de Enrique Dussel a Hegel: las *Vorlesungen* habrían alimentado falacias eurocéntricas al autoconstituir a Europa como "centro" de la *Weltgeschichte*; se propone releer la historia de la

filosofía desde eventos encubiertos y reubicar a América Latina en el debate, mostrando cómo el *ego conquiro* del siglo XVI moldea la subjetividad moderna.

Soledad Escalante mapea la recepción del hegelianismo en el Perú: destaca la influencia de Salazar Bondy, revisa ideas políticas marcadas por Hegel y sugiere extrapolar la dialéctica señorío/servidumbre para leer los primeros encuentros entre pueblos originarios y europeos desde un horizonte local de sentido.

Javier Eduardo Hernández Soto revisita la exclusión de América en la filosofía de la historia de Hegel: la caracterización como "cultura natural" que se extinguiría al contacto con el espíritu europeo se lee en conexión con la noción de "alma natural" de la *Enciclopedia*; se sostiene que la exclusión deriva de la propia arquitectura conceptual hegeliana, al tiempo que se señala el potencial actual de modelos civilizatorios alternativos ante la crisis ecológica.

Fabiano Veliq evidencia una mirada reduccionista en pasajes de Hegel sobre religiones africanas (lecciones de 1827) y sobre Siberia en las lecciones de historia universal; en contraste, presenta la amplitud del Candomblé como matriz rica y compleja, contraponiéndose a la minimización hegeliana.

Yankel Peralta García critica *Decolonizing Dialectics* (G. Ciccariello-Maher): argumenta que Hegel distingue mecanismo y teleología (finalidad inmanente, no plan externo) y que, en Marx, el determinismo opera por tendencias estadísticas; rechaza la idea de "descolonizar" la dialéctica por vaciar su fundamento conceptual y su potencial crítico.

João Alberto Wohlfart articula *Fenomenología*, reconocimiento y liberación: la lógica del reconocimiento exige relaciones simétricas y multilaterales y ofrece claves para comprender dominación y caminos de liberación en el Sur Global; la lectura hegeliana se moviliza como vector de transformaciones propiamente decoloniales.

Marcelo Marconato Magalhães enfrenta las acusaciones de racismo-colonialismo en Hegel: propone reevaluarlas a la luz del universalismo hegeliano, reconociendo máculas e indicando, a partir de ellas, una dirección para el devenir de la Razón y su racionalidad histórica.

SECCIÓN 4 – TEMAS HEGELIANOS VARIADOS

Ligia R. R. Paes — La actualidad del concepto de persona en Hegel. Muestra cómo el concepto de persona, tal como se articula en el *Derecho Abstracto*, ancla la universalidad jurídica sin reducir al individuo a mera abstracción vacía. La persona es forma racional de libertad capaz de autodeterminarse por pensamiento, coherencia y sistematicidad, y no por atributos empíricos contingentes. La pregunta actual es cómo preservar esa universalidad frente a exclusiones históricas y presentes.

Pedro G. A. Novelli — La centralidad del pasaje del "mundo invertido" en *Fuerza y Entendimiento***.** Reconstruye el papel del pasaje como bisagra entre fenómeno y suprasensible en la *Fenomenología*, disolviendo dicotomías rígidas del entendimiento. El "mundo invertido" explicita que ley y manifestación solo se comprenden en movimiento dialéctico. Con ello, la propia inteligibilidad de lo real emerge como estructura dinámica de mediaciones.

João H. S. Jung — La Eticidad más allá del Estado: hacia la determinación de la idea de libertad**.** Argumenta que la *Sittlichkeit* debe actualizarse para contextos multilaterales y supranacionales sin traicionar el proyecto hegeliano. La tríada familia–sociedad civil–Estado sigue siendo necesaria, pero ya no suficiente para determinar la libertad en una sociedad mundial. Propone, pues, una ampliación sistemática de la Eticidad desde las propias premisas de Hegel.

Julio Marchena — *Actualidad de la crítica hegeliana al concepto de ironía estética*. Sitúa la crítica de Hegel a la ironía romántica (Schlegel, Jena) y pregunta por su relevancia político-estética hoy. Al rastrear las lecciones de estética (edición Berlín, 1826) y otros lugares del sistema, muestra que la ironía puede tanto corroer la normatividad como reabrir la reflexión especulativa. Propone, finalmente, un uso crítico de la ironía que no disuelva la obra ni la comunidad de sentido.

Lucas R. Paiva — ¿Hay una ambigüedad al tratar la Religión en la *Fenomenología del Espíritu*? Expone por qué la figura de la Religión para-sí solo aparece en el cap. VII, tras la serie de figuras (suprasensible, conciencia desdichada, mundo ético, religión de la Ilustración). La negatividad de esas figuras impide su efectivación como conciencia-de-sí religiosa, pero su superación prepara el

surgimiento de la Religión como momento del espíritu. El estudio concluye con una revisión de lecturas nacionales sobre el posible dualismo interpretativo.

Maria Celeste de Sousa — Hegel en Brasil: la "razón interrogante" del "Joven Vaz"**.** Muestra cómo Henrique C. L. de Lima Vaz moviliza categorías hegelianas para pensar método, tradición y formación filosófica en Brasil. La "razón interrogante" vaziana reconduce la herencia hegeliana a un ejercicio crítico de mediación entre metafísica, historia y cultura. Con ello, propone un hegelianismo vivo y pedagógico, atento al contexto brasileño.

Xavier Aranda Arredondo — *Hegel y la Filosofía de la Mente Contemporánea*. Pone en diálogo *Geist*, lenguaje y normatividad con discusiones actuales en filosofía de la mente y ciencias cognitivas. Defiende una reconstrucción metateórica que articule *Fenomenología*, Lógica (doctrina del concepto) y *Enciclopedia*. El objetivo es mostrar la actualidad del marco hegeliano para pensar mente, inferencia y socialidad.

Gabriele Schimmenti — *Hegel's Aesthetics in Augusto Boal's Theatre of the Oppressed*. Conecta las lecciones de estética de Hegel con el Teatro del Oprimido de Boal y la pedagogía de Freire. La escena se vuelve laboratorio de reconocimiento, conflicto y reconciliación sensible, donde forma y contenido se critican mutuamente. Así, la estética hegeliana ilumina la dimensión emancipadora del teatro político.

Carlos Víctor Alfaro — *Hegel's critique to Jakob Fries' philosophy in Philosophy of Right*. Analiza el enfrentamiento de Hegel con Fries en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, contraponiendo emotivismo y "convicción subjetiva" a la objetividad institucional de la *Sittlichkeit*. Muestra cómo Hegel resiste fundamentaciones morales inmediatas de lo político. Reafirma, con ello, la centralidad de la formación y de las instituciones para la libertad.

Grasiela Cristine Celich — Justicia y alteridad en el Estado: Levinas como crítico de Hegel. Confronta el núcleo hegeliano de la mediación estatal con la exigencia levinasiana de responsabilidad ante el Otro. Argumenta que la justicia no puede ser enteramente absorbida por la objetividad del Estado. Indica vías de corrección ética del hegelianismo a partir de la alteridad.

Carlos Víctor Alfaro — *La crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Retoma, en versión hispánica, la crítica de

Hegel al recurso al "espíritu común" y a la subjetividad inmediata. Sostiene que la normatividad debe anclarse en mediaciones conceptuales e institucionales. Refuerza, así, la lectura antipersonalista de Hegel frente a moralismos atomizados.

Juan Pablo Arrué Fonseca — *Lógica especulativa sin presupuestos. ¿Una positivización de lo dialéctico?* Discute si la deducción hegeliana sin presupuestos "positiviza" la dialéctica y la distingue de la dialéctica negativa. Muestra que, en Hegel, concepto, juicio y silogismo se generan internamente al movimiento especulativo. Defiende que no hay circularidad viciosa, sino génesis inmanente de las formas lógicas.

Ney Alves de Arruda — El aficionado al arte musical: Hegel, un melómano-esteta en la vida académica. Traza un retrato del Hegel oyente y docente, de Berna a Berlín, relacionando preferencias musicales con la reflexión estética. Ilustra cómo la escucha participa de la *Bildung* estética y filosófica. Sugiere que la música ayuda a comprender el pasaje de lo sensible al concepto.

Fadrique Javier Mannuccia — *Preliminary Analysis into the Structural Components of Bildung in Hegel*. Ofrece una anatomía de la *Bildung* como proceso social-intersubjetivo, y no mero cultivo individual. Reconstruye sus componentes entre la *Fenomenología*, los discursos de Núremberg y la *Filosofía del Derecho*. Indica implicaciones pedagógicas y políticas de la formación.

Norbert Hintersteininger — *Sprachliche Einholung des Absoluten*. Lee a Bruno Liebrucks para pensar la "recuperación lingüística de lo absoluto" como tarea de una filosofía del lenguaje en clave dialéctica. Integra a Platón, Kant y Hegel en una unidad dinámica del decir y del pensar. Muestra cómo lenguaje y concepto coevolucionan en la experiencia del pensar.

Marco de Angelis — *Über einige neue Perspektiven in der Hegel-Forschung*. Presenta nuevos frentes en la investigación hegeliana (ediciones críticas, cronologías, filología) y reinterpreta el sistema como "religión de la razón" para tiempos ilustrados. Defiende la actualidad del proyecto sistemático para unificar saber y vida. Señala, así, un horizonte público de la filosofía en clave moderna.

SECCIÓN 5 — 9º *LECTURAS DE LA LÓGICA DE HEGEL* (9ºLLH)

"La apariencia en la Doctrina de la Esencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel" — Ricardo Pereira Tassinari; Gabriel Rodrigues da Silva. El capítulo presenta la sección "La apariencia" de la *Doctrina de la Esencia*, siguiéndola párrafo por párrafo y situándola en el sistema hegeliano. Se muestra la superación de las dicotomías ser/nada y apariencia/esencia, en la que el aparecer es la propia esencia que se mediatiza consigo. Se critica el idealismo subjetivista (Leibniz, Kant, Fichte) por permanecer en el ámbito del pensar, acercándose al escepticismo.

"La comprensión de la concepción de la apariencia en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: Ítem A" — Marly Carvalho Soares; Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza. El artículo discute la apariencia como "el otro" de la esencia en la primera parte de la *Doctrina de la Esencia*, explicitando el pasaje del ser a la esencia y la dialéctica esencial/inesencial. Propone sistematizar la interacción entre esencia y apariencia como movimiento de reflexión, mostrando la superación de lo inmediato en lo mediato. Concluye que el esclarecimiento de esa relación abre nuevas interpretaciones para la lógica como parte esencial del sistema.

"La concepción hegeliana del ser humano en la antropología filosófica de Lima Vaz" — Marcelo Igor da Silva e Souza; Francisco de Assis Sobrinho; Marly Carvalho Soares. El estudio reconstruye la antropología filosófica de Lima Vaz y su interlocución con Hegel, destacando estructura, método y núcleos conceptuales. Se defiende que la constitución de lo humano, en Vaz, dialoga con momentos hegelianos que articulan mediación e interioridad objetiva. Esta lectura ilumina convergencias y tensiones en la comprensión del sujeto y de la vida ética.

"La importancia de leer a Hegel en la actualidad a partir del pensamiento de Lima Vaz" — Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza; Marly Carvalho Soares. El texto argumenta que leer a Hegel hoy, a la luz de Lima Vaz, permite reactualizar la lógica de la mediación para pensar lo humano y la sociedad. Con ello, subraya la pertinencia de categorías hegelianas ante desafíos contemporáneos, sin perder la especificidad vaziana. El resultado es un marco interpretativo que refuerza el valor formativo y crítico de Hegel.

"Lo que Hegel unió, Kant no lo separa: cosa-en-sí, fenómeno y reflexión como relación mediada indeleble en la *Doctrina de la Esencia* de la Lógica" — Marco Antonio de Carvalho Bonetti. El artículo sostiene que la tríada cosa-en-sí/fenómeno/reflexión permanece internamente mediada en la *Doctrina de la Esencia*, evitando recaer en una separación rígida. Al tratar la apariencia como reflexión/"reflejo", se desplaza la lectura más allá de oposiciones fijas entre ser y conocer. Así, se evidencia la continuidad dinámica entre aparecer y fundamentarse que estructura el núcleo lógico.

"Una introducción a la lógica de la esencia" — Carlo Paim Peralta**.** En clave didáctica, el texto diferencia la lógica hegeliana de la lógica formal, reconstruye la transición del ser a la esencia vía "medida" y presenta el lugar de la *Doctrina de la Esencia* en el plan de la *Ciencia de la Lógica*. Concluye que, en la esfera de la esencia, el concepto aún aparece como "otro", razón por la cual esta esfera no realiza la tarea total de la Lógica. Aun así, es decisiva por introducir la mediación, condición de lo verdadero.

"La estructura basal de la acción en Hegel: la lógica de la esencia y las determinaciones reflectivas de la libertad en cuanto alteridad lógico-reflectiva" — Danilo Vaz-Curado R. M. Costa**.** El autor propone que la acción, en Hegel, radica en una estructura lógico-reflectiva en la cual la libertad se determina como alteridad. Las categorías de la esencia ofrecen el armazón para pensar imputación, mediaciones y retorno a sí del actuar. Con ello, la comprensión de la praxis gana densidad sistemática, evitando psicologismos y voluntarismos.

"Hegel y un pensamiento total: una reflexión a partir de la Reconciliación en el 'Espíritu del Cristianismo' y su destino al Concepto en la *Ciencia de la Lógica*" — Adilson Felicio Feiler. El ensayo articula la temática de la reconciliación, presente en el "Espíritu del Cristianismo", con su encauzamiento hacia el Concepto en la Lógica. Se muestra que la totalidad hegeliana no es suma, sino cierre especulativo que integra diferencia y alteridad. Así, la reconciliación prepara el movimiento conceptual en el que el espíritu se encuentra a sí mismo.

El I Congreso Online de FILORED demostró la vitalidad y diversidad de la recepción de Hegel en América Latina, articulando cuatro ejes —Fenomenología, Lógica, Lecturas decoloniales y Temas hegelianos variados— además de la

realización del 9º *Lecturas de la Lógica de Hegel* (9ºLLH), que funcionó como el "corazón lógico" del encuentro. Las conferencias de apertura ofrecieron el marco teórico: el "todo en movimiento" (sistema como proceso), la tensión productiva entre hermenéutica y crítica cultural, y la cartografía del hegelianismo internacional pos-1831, que legitima históricamente la pluralidad de las recepciones.

Destacados temáticos. En Fenomenología, sobresalieron relecturas del trabajo y de la subjetivación social, correcciones filológicas (p. ej., *Geburt*) y puentes con tradiciones extraeuropeas (Avicena), reposicionando la obra como modelo de interpretación de la experiencia social. En Lógica, aparecieron tres frentes: (i) reconstrucciones del método y de la cientificidad (sistematización, negatividad, concepto); (ii) aplicaciones críticas (fetichismo en Marx; ciencia de la naturaleza "descriptiva"); (iii) debates contemporáneos (IA y racionalidad algorítmica; dilemas sobre "logocentrismo"). En Lecturas decoloniales, la crítica a eurocentrismos (Dussel, exclusiones en la historia universal) contrasta con propuestas de reapropiación activa de categorías hegelianas para pensar liberación, reconocimiento y modelos civilizatorios alternativos. En Temas variados, cobró fuerza la actualización de conceptos (persona, eticidad, ironía, religión), los diálogos con filosofía de la mente y estética (Boal/Freire) y reevaluaciones filológicas (Fries), además de una agenda para la *Bildung* y para la "religión de la razón" en la modernidad.

Ejes articuladores transversales. (1) Mediación y negatividad: de Fenomenología a Lógica, la mediación aparece como operador transversal (trabajo, reconocimiento, apariencia/esencia, imputación en la acción). (2) Crítica de las apariencias: el motivo lógico de la "apariencia" informa lecturas de fetichismo, ciencia de la naturaleza y debates públicos (arte, religión, Estado). (3) Universalismo situado: se tensiona la pretensión universal del sistema con críticas decoloniales y contextos latinoamericanos, buscando un universalismo no abstracto, capaz de incorporar diferencias históricas y culturales. (4) Actualizaciones hermenéutico-prácticas: Hegel se lee menos como monumento y más como método vivo para problemas de hoy (IA, desigualdades, formación, esfera pública).

Contribuciones metodológicas. El Congreso consolidó un modo de lectura integrado (sistema, historia y aplicación) y valorizó la filología crítica (correcciones

conceptuales/traductológicas, reexamen de fuentes), junto con transversalidades disciplinares (economía política, estética, mente/cognición). El 9ºLLH sedimentó una práctica de *close reading* sistemático de la *Ciencia de la Lógica*, conectando técnica conceptual con diagnósticos del presente.

Innovación organizativa e impacto del formato online. El formato online amplió el acceso (participación intercontinental, inclusión de jóvenes investigadores junto a nombres consolidados), redujo barreras logísticas y de costo, y favoreció la cooperación en red (coediciones, grupos de lectura, e-book de acceso abierto). La dinámica digital también estimuló la comunicación multilingüe y la circulación rápida de materiales, reforzando la vocación latinoamericana e internacional del evento.

Desafíos y agenda futura. (1) Integración crítica entre lecturas decoloniales y el núcleo sistemático hegeliano: ¿cómo mantener la fuerza crítica sin perder el trabajo conceptual fino de la mediación? (2) Traducciones y ediciones: continuar perfeccionando bases filológicas (lecciones, variantes, términos clave) para evitar anacronismos y estereotipos de recepción. (3) Aplicaciones contemporáneas: desarrollar criterios hegelianos para evaluar IA, ciencia e instituciones (eticidad más allá del Estado-nación), conectando lógica, derecho y políticas públicas. (4) Formación y redes: institucionalizar grupos permanentes (p. ej., lecturas de la Lógica), programas de mentoría intergeneracional y repositorios abiertos (textos, clases, datos), garantizando continuidad e impacto social.

En suma, el Congreso confirmó que Hegel en/desde América Latina no es mera recepción tardía, sino una producción filosófica propia, capaz de reconfigurar problemas clásicos a la luz de experiencias y urgencias del Sur Global. La estrategia combinada —rigor conceptual, crítica histórica y apertura interdisciplinar, en formato online inclusivo— traza un camino prometedor para la investigación, la enseñanza y la intervención pública inspiradas en el legado hegeliano.

La comisión organizadora agradece a las personas e instituciones que hicieron posible este Congreso online y la presente publicación. Con este e-book, esperamos contribuir a la continuidad de una conversación rigurosa y abierta entre Hegel y América Latina, incentivando nuevas investigaciones, alianzas y lecturas que

hagan justicia a la complejidad del pensamiento hegeliano y a la vitalidad de nuestros contextos.

Agemir Bavaresco; Draiton Gonzaga de Souza; Jair Tauchen; João Jung

Organizadores

VORSTELLUNG
HEGEL UND LATEINAMERIKA: REZEPTION UND HERMENEUTIK

Hier präsentieren wir das E-Book, das aus *dem I. Online-Kongress der FILORED – „Hegel und Lateinamerika: Rezeption und Hermeneutik"* – hervorgegangen ist, der vom 14. bis 16. April 2025 stattfand. Das Treffen brachte Forscherinnen und Forscher verschiedener Institutionen zusammen, um die Präsenz Hegels im lateinamerikanischen Raum zu diskutieren, wobei seine Philosophie nicht als geschlossene Doktrin verstanden wurde, sondern als lebendiger Dialog mit den spezifischen kulturellen, historischen und politischen Kontexten der Region. Durch die Förderung einer Vielzahl von Ansätzen und eines interdisziplinären Dialogs versuchte der Kongress, sowohl die Beständigkeit als auch die Neubedeutung hegelianischer Kategorien zu beleuchten, wenn sie auf unser Szenario übertragen werden.

Das Programm wurde um vier integrierte Themenachsen herum konzipiert. Im Bereich Phänomenologie untersuchten die Arbeiten, wie die *Phänomenologie des Geistes* Lesarten über Identitäten, Anerkennungen und Lebensformen in Lateinamerika inspiriert und zu Analysen der kulturellen und sozialen Dynamiken beiträgt. Im Bereich Logik befassten sich die Beiträge mit der Hegelschen Dialektik als theoretischem Instrument zur Diagnose historischer und sozialer Veränderungen und zeigten auf, wie Kategorien wie Sein, Wesen und Begriff strukturelle Veränderungen und Widersprüche unserer Zeit beleuchten können.

Der Schwerpunkt Dekoloniale Lesarten vereinte Beiträge, die aus lateinamerikanischen kritischen Perspektiven eurozentrische Narrative hinterfragten und die Grenzen und Möglichkeiten der Mobilisierung Hegels zur Dekonstruktion kultureller und epistemischer Hierarchien untersuchten. Schließlich umfasste der

Schwerpunkt „Verschiedene Hegelsche Themen" Forschungen zu Ethik, Ästhetik, Politik, Religion und anderen Bereichen, in denen sich das Werk Hegels für zeitgenössische Debatten als fruchtbar erwiesen hat, was die Transversalität seiner Rezeption auf dem Kontinent unterstreicht.

Im Rahmen des Kongresses fand die 9. Ausgabe der Leituras da Lógica de Hegel (9ºLLH) als spezifischer Abschnitt statt, der der *Lehre vom Wesen* und logisch-spekulativen Entwicklungen in zeitgenössischer Sicht gewidmet war. Damit fungierte die 9. LLH als „logisches Herzstück" der Veranstaltung, indem sie die Vitalität der Hegelschen Kategorien für das Nachdenken über aktuelle Probleme verdeutlichte und eine Tradition der systematischen Lektüre der *Wissenschaft der Logik* festigte, die in die lateinamerikanische Agenda des Kongresses integriert ist.

Die hier versammelten Texte zeugen von einer vielfältigen und tiefgreifenden Rezeption Hegels in Lateinamerika. Sie zeigen, dass unsere kritischen und kreativen Lesarten das interpretative Repertoire der Weltphilosophie erweitern und Kontrapunkte, Verschiebungen und Aktualisierungen bieten, die die konzeptuelle Dichte des Hegelianismus bewahren und ihn gleichzeitig in einen Dialog mit lokalen Herausforderungen bringen. Auf diese Weise hält dieser Band nicht nur die Erinnerung an eine Veranstaltung fest, sondern entwirft auch eine Forschungsagenda**:** zu untersuchen, wie Hegels Kategorien wieder aufgegriffen werden können, um die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Ungleichheiten zu bekämpfen, die unsere Länder prägen, ohne dabei einen pluralistischen hermeneutischen Horizont aufzugeben, der für Unterschiede sensibel und der historischen Transformation verpflichtet ist.

Im Folgenden stellen wir kurz die Abschnitte des E-Books und die darin behandelten Hauptthemen vor, wobei wir den roten Faden jedes Abschnitts und den spezifischen Beitrag seiner Arbeiten zum Dialog zwischen Hegel und Lateinamerika hervorheben.

VORTRÄGE

Agemir Bavaresco greift in „Fenomenología-lógica-enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento" die zentrale Triade des Systems – *Phänomenologie des Geistes*,

Wissenschaft der Logik und *Enzyklopädie* – wieder auf, um zu zeigen, wie sich Wissen als Selbstentfaltung des Begriffs bewegt: Die Erfahrung des Bewusstseins gipfelt im absoluten Wissen, die Logik legt die reine Struktur dieses Wissens offen und die *Enzyklopädie* organisiert seine Verwirklichung in Natur und Geist; Philosophie zu lernen bedeutet, diese dialektisch-spekulative Methode zu praktizieren, die die empirischen Wissenschaften vermittelt und sie zur philosophischen Wahrheit erhebt.

Miguel Giusti stellt in „Hermenéutica y crítica cultural. Una dialéctica necesaria" die Spannung zwischen der Autonomie der Kulturen (als Lebensformen *des objektiven Geistes/Sittlichkeit*) und der normativen Dimension des Hegelschen Systems in den Mittelpunkt, das diese Autonomie relativiert, indem es sie in eine umfassendere Sichtweise einfügt; Anstatt die Spannung aufzulösen, versteht er sie als eine notwendige und permanente Dialektik in der Konzeptualisierung der Freiheit – ein Schlüssel für dekoloniale Lesarten, die zwischen Kritik am Eurozentrismus und emanzipatorischer Wiederverwendung hegelianischer Motive oszillieren.

Thomas Sören Hoffmann widerlegt in „Hegel und der Internationale Hegelianismus (1831–1914)" die These, dass 1831 das „Ende" des Idealismus/Hegelianismus gewesen sei, und zeichnet die Metamorphosen des Hegelschen Denkens außerhalb Deutschlands nach — vom britischen „metaphysischen" Hegelianismus zum skandinavischen, vom politisch engagierten italienischen zu den literarischen/„messianischen" Varianten Osteuropas und zur St. Louis School in den USA
— und identifiziert gemeinsame Merkmale: Verwurzelung im Leben, praktisches Interesse und Kontinuität des systematischen Impulses, selbst wenn nur Teile des Systems wieder aufgegriffen werden.

ABSCHNITT 1 – PHÄNOMENOLOGIE

Daniel Salésio Vandresen liest die Dialektik von Herr und Sklave neu und hebt dabei die Arbeitsform als Vermittlung hervor, die bei Hegel Selbstbewusstsein, Objektivität und Universalität konstituiert, sowie die Kojèvsche Betonung der Arbeit als formende Tätigkeit – ohne die moderne Ambiguität zwischen Bildung und

technischer Entfremdung zu ignorieren.

Eduardo L. A. Rodrigues konfrontiert Badiou mit Hegel und kartografiert Spannungen zwischen System, Einem/Ganzem, Rolle des Mathemas und des Unendlichen; er schlägt vor, Badious „entflechtete Philosophie" als Kritik an den Grenzen eines Hegelianismus zu lesen, der die Vielfalt des Seins unterdrücken würde.

Gonzalo Tinajeros Arce bringt die spekulative Vernunft Hegels den spekulativen Theoremen Avicenas näher, um einen Erfahrungsweg des Bewusstseins hin zur rationalen Selbstbeherrschung und zum Verständnis der Welt als bewohnbares Ökosystem zu beschreiben, wobei er den Übergang vom Selbstbewusstsein zur Vernunft betont.

Adriano Bueno Kurle schlägt die Phänomenologie des Geistes als Interpretationsmodell für die soziale Subjektivierung vor und ersetzt den „Kampf um Anerkennung" durch den umfassenderen Begriff des Scheiterns der Erfahrung, um Konflikte und soziale Figuren zu verstehen, insbesondere im heutigen Brasilien.

Luis Paris überprüft das Vorwort zur Phänomenologie, korrigiert die Übersetzung von *Geburt* (Geburt, nicht Schwangerschaft) und argumentiert, dass die „neue Epoche" die Moderne ist – entstanden in der Reformation und geboren mit der Französischen Revolution – im Gegensatz zur Idee des Bruchs mit der Moderne.

ABSCHNITT 2 – LOGIK

Marcelo Pasetti schlägt eine Dialektik der KI vor: Ausgehend von der *Wissenschaft der Logik* argumentiert er, dass die algorithmische (syntaktische/probabilistische) Rationalität die für die konzeptuelle Synthese notwendige innere Bewegung des Begriffs – bestimmte Negation, Selbstreferenz und Vermittlung durch Widersprüche – vermissen lässt. Die Philosophie, insbesondere in ihrem dialektischen Aspekt, bietet normative Parameter zur Steuerung der technologischen Entwicklung und Kriterien für die Legitimität der künstlichen Rationalität.

Leonardo Mietto Roberto bekräftigt die Notwendigkeit der Systematisierung in der Hegelschen Philosophie: Nur ein System ermöglicht es, die Teile wirklich zu

verstehen, da Sein und Wesen sich gegenseitig bedingen und jede isolierte Betrachtung abstrakt bleibt; daher muss das angemessene Verständnis der Wirksamkeit in Form eines Systems aufgebaut werden.

Oscar Pérez Portales und Agemir Bavaresco rekonstruieren die Beziehung zwischen Hegels Logik und Marx' Kritik des Fetischismus: Sie zeigen, dass der Fetischismus im Lichte der Lehre vom Wesen (Erscheinung) nicht mehr nur eine ontologische Feststellung ist, sondern als logische Methode der Kritik der Erscheinungen in der Darstellung von *Das Kapital* fungiert.

Luiz Assunção de Oliveira Neto und Antonio Lucas Silva Uchôa diskutieren die Besonderheit des logischen Problems bei Hegel und die Herausforderung einer wirklich wissenschaftlichen Darstellung: Im Gegensatz zur traditionellen und transzendentalen Logik versucht die Hegelsche Logik, die Trennung von Form und Inhalt zu überwinden, indem sie Negativität, Beziehung zum Absoluten und dialektische Methode als reine Wissenschaft des Denkens artikuliert – wobei sie jedoch Lücken und die Notwendigkeit von Überarbeitungen anerkennt. jedoch Lücken und die Notwendigkeit von Überarbeitungen.

Hander Andrés Henao untersucht die logische Genese der „natürlichen Geselligkeit" im *System der Sittlichkeit* (Jena): Indem er Bedürfnisse und Sprache auf der Grundlage der Arbeit artikuliert, skizziert der junge Hegel eine vorrechtliche und vorkommerzielle natürliche Ethik, die dem Staat vorausgeht und in der die Intuition das Konzept subsumiert; diese Geselligkeit fungiert als erste Kraft der Ethik und bereitet den Übergang zu modernen abstrakten Formen vor.

Antônio Carlos da Rocha Costa argumentiert, dass für Hegel die Naturwissenschaft einen deskriptiven, keinen erklärenden Charakter hat: Das keplersche und das newtonsche Modell werden als Beispiele analysiert, in denen Hegel die Beschreibung der Phänomene, abgeleitet aus der Idee des Wahren und der entsprechenden epistemischen Methode, im Gegensatz zur vorherrschenden erklärenden Forderung wertschätzt.

Miguel Herszenbaun antwortet auf das von J. McNulty formulierte „logozentrische Dilemma" McNulty formulierte „logozentrische Dilemma": Gegen die These einer *Logik* „ohne Begriffe, Urteile und Syllogismen" zeigt er, wie diese Elemente im Laufe der *Wissenschaft der Logik* entstehen und abgeleitet werden,

wobei er sich dem Problem „wie das Spätere im Früheren liegt" ohne unzulässige Vorannahmen stellt – durch eine intellektuelle Erfahrung der Bewegung des Denkens und des „Dings selbst".

ABSCHNITT 3 – DEKOLONIALE LESARTEN

Clara Isabel Pinton rekonstruiert Enrique Dussels dekoloniale Kritik an Hegel: Die *Vorlesungen* hätten eurozentrische Irrtümer genährt, indem sie Europa als „Zentrum" der *Weltgeschichte* konstituierten; sie schlägt vor, die Geschichte der Philosophie anhand verdeckter Ereignisse neu zu lesen und Lateinamerika wieder in die Debatte einzubeziehen, indem sie aufzeigt, wie das ego conquiro des 16. Jahrhunderts die moderne Subjektivität prägt.

Soledad Escalante kartografiert die Rezeption des Hegelianismus in Peru: Sie hebt den Einfluss von Salazar Bondy hervor, überprüft von Hegel geprägte politische Ideen und schlägt v vor, die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zu extrapolieren, um die ersten Begegnungen zwischen indigenen Völkern und Europäern aus einer lokalen Perspektive zu lesen.

Javier Eduardo Hernández Soto greift die Ausgrenzung Amerikas in Hegels Geschichtsphilosophie wieder auf: Die Charakterisierung als „natürliche Kultur", die durch den Kontakt mit dem europäischen Geist ausgelöscht werden würde, wird in Verbindung mit dem Begriff der „natürlichen Seele" aus *der Enzyklopädie* gelesen; Es wird argumentiert, dass der Ausschluss aus der Hegelschen Konzeptarchitektur selbst resultiert, während gleichzeitig das aktuelle Potenzial alternativer Zivilisationsmodelle angesichts der ökologischen Krise aufgezeigt wird.

Fabiano Veliq zeigt eine reduktionistische Sichtweise in Hegels Passagen über afrikanische Religionen (Vorlesungen von 1827) und über Sibirien in den Lektionen zur Weltgeschichte auf; im Gegensatz dazu präsentiert er die Bandbreite des Candomblé als reichhaltige und komplexe Matrix, die der Hegelschen Verharmlosung entgegensteht.

Yankel Peralta García kritisiert *Decolonizing Dialectics* (G. Ciccariello-Maher): Er argumentiert, dass Hegel zwischen Mechanismus und Teleologie (immanente Zweckmäßigkeit, kein externer Plan) unterscheidet und dass bei Marx der

Determinismus durch statistische Tendenzen wirkt; er lehnt die Idee der „Dekolonisierung" der Dialektik ab, da sie deren konzeptuelle Grundlage und ihr kritisches Potenzial aushöhlt.

João Alberto Wohlfart artikuliert Phänomenologie, Anerkennung und Befreiung: Die Logik der Anerkennung erfordert symmetrische und multilaterale Beziehungen und bietet Schlüssel zum Verständnis von Herrschaft und Wegen der Befreiung im Globalen Süden; die Hegelsche Lesart wird als Vektor für eigentliche dekoloniale Transformationen mobilisiert.

Marcelo Marconato Magalhães setzt sich mit den Vorwürfen des Kolonialismus und Rassismus bei Hegel auseinander: Er schlägt vor, diese im Lichte des Hegelschen Universalismus neu zu bewerten, indem er Fehler anerkennt und ausgehend davon eine Richtung für die Zukunft der Vernunft und ihrer historischen Rationalität aufzeigt.

ABSCHNITT 4 – VERSCHIEDENE HEGELIANISCHE THEMEN

Ligia R. R. Paes – Die Aktualität des Personenbegriffs bei Hegel. Sie zeigt, wie der Personenbegriff, wie er im *Abstrakten Recht* formuliert ist, die juristische Universalität verankert, ohne das Individuum auf eine bloße leere Abstraktion zu reduzieren. Die Person ist eine rationale Form der Freiheit, die sich durch Denken, Kohärenz und Systematik selbst bestimmen kann, und nicht durch kontingente empirische Eigenschaften. Die aktuelle Frage ist, wie diese Universalität angesichts historischer und gegenwärtiger Ausgrenzungen bewahrt werden kann.

Pedro G. A. Novelli – Die zentrale Bedeutung des Übergangs von der „umgekehrten Welt" in Kraft und Verstand. Er rekonstruiert die Rolle des Übergangs als Dreh- und Angelpunkt zwischen phänomenaler und übersinnlicher Welt in *der Phänomenologie* und löst damit starre Dichotomien des Verstandes auf. Die „umgekehrte Welt" macht deutlich, dass Gesetz und Manifestation nur in dialektischer Bewegung verstanden werden können. Damit entsteht die Verständlichkeit des Realen selbst als dynamische Struktur von Vermittlungen.

João H. S. Jung – Die Ethik jenseits des Staates: zur Bestimmung des Freiheitsbegriffs. Er argumentiert, dass die Sittlichkeit für multilaterale und

supranationale Kontexte aktualisiert werden muss, ohne das hegelianische Projekt zu verraten. Die Triade Familie–Zivilgesellschaft–Staat ist weiterhin notwendig, reicht aber nicht mehr aus, um die Freiheit in einer Weltgesellschaft zu bestimmen. Er schlägt daher eine systematische Erweiterung der Ethik auf der Grundlage von Hegels eigenen Prämissen vor.

Julio Marchena — Aktualität der Hegelschen Kritik am Begriff der ästhetischen Ironie. Er verortet Hegels Kritik an der romantischen Ironie (Schlegel, Jena) und fragt nach ihrer politisch-ästhetischen Relevanz heute. Anhand einer Untersuchung der Ästhetik (Ausgabe Berlin, 1826) und anderer Stellen des Systems zeigt er, dass Ironie sowohl die Normativität untergraben als auch die spekulative Reflexion wiederbeleben kann. Schließlich schlägt er einen kritischen Gebrauch der Ironie vor, der weder das Werk noch die Gemeinschaft des Sinns auflöst.

Lucas R. Paiva – Gibt es eine Zweideutigkeit, wenn es um Religion in der Phänomenologie des Geistes geht? Er legt dar, warum die Figur der Religion an sich erst in Kapitel VII nach einer Reihe von Figuren (Übersinnliches, unglückliches Bewusstsein, ethische Welt, Religion der Aufklärung) erscheint. Die Negativität dieser Figuren verhindert ihre Verwirklichung als religiöses Selbstbewusstsein, aber ihre Überhöhung bereitet das Aufkommen der Religion als Moment des Geistes vor. Die Studie schließt mit einer Überprüfung der nationalen Lesarten zum möglichen interpretativen Dualismus. Maria Celeste de Sousa – Hegel in Brasilien: die fragende Vernunft des „Jovem Vaz". Zeigt, wie Henrique C. L. de Lima Vaz Hegelsche Kategorien mobilisiert, um über
Methode, Tradition und philosophische Bildung in Brasilien nachzudenken. Die „fragende Vernunft" von Vaz führt das hegelianische Erbe zu einer kritischen Übung der Vermittlung zwischen Metaphysik, Geschichte und Kultur zurück. Damit schlägt er einen lebendigen und pädagogischen Hegelianismus vor, der den brasilianischen Kontext berücksichtigt.

Xavier Aranda Arredondo – Hegel y la Filosofía de la Mente Contemporánea. Er bringt Geist, Sprache und Normativität mit aktuellen Diskussionen in der Philosophie des Geistes und den Kognitionswissenschaften in Dialog. Er plädiert für eine metatheoretische Rekonstruktion, die *Phänomenologie*, *Logik* (Lehre vom Begriff) und *Enzyklopädie* miteinander verbindet. Ziel ist es, die Aktualität des

Hegelschen Rahmens für das Denken über Geist, Inferenz und Sozialität aufzuzeigen.

Gabriele Schimmenti – Hegels Ästhetik in Augusto Boals Theater der Unterdrückten. Verbindet Hegels ästhetische Lehren mit Boals Theater der Unterdrückten und Freires Pädagogik. Die Bühne wird zu einem Laboratorium der Erkenntnis, des Konflikts und der sensiblen Versöhnung, in dem Form und Inhalt sich gegenseitig kritisieren. So beleuchtet die Hegelsche Ästhetik die emanzipatorische Dimension des politischen Theaters.

Carlos Víctor Alfaro – Hegels Kritik an Jakob Fries' Philosophie in der Rechtsphilosophie. Er analysiert Hegels Auseinandersetzung mit Fries im Vorwort zur *Rechtsphilosophie und* stellt Emotivismus und „subjektive Überzeugung" der institutionellen Objektivität der Sittlichkeit gegenüber. Er zeigt, wie Hegel sich gegen unmittelbare moralische Begründungen des Politischen wehrt. Damit bekräftigt er die zentrale Bedeutung von Bildung und Institutionen für die Freiheit.

Grasiela Cristine Celich – Gerechtigkeit und Alterität im Staat: Levinas als Kritiker Hegels. Sie konfrontiert den hegelschen Kern der staatlichen Vermittlung mit der levinasianischen Forderung nach Verantwortung gegenüber dem Anderen. Sie argumentiert, dass Gerechtigkeit nicht vollständig von der Objektivität des Staates absorbiert werden kann. Sie zeigt Wege zur ethischen Korrektur des Hegelianismus ausgehend von der Alterität auf.

Carlos Víctor Alfaro – Hegels Kritik an der Philosophie von Jakob Fries in Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho. Er greift in einer spanischen Version Hegels Kritik am Appell an den „gemeinsamen Geist" und an der unmittelbaren Subjektivität wieder auf. Er behauptet, dass Normativität in konzeptuellen und institutionellen Vermittlungen verankert sein muss. Damit bekräftigt er Hegels antipersonalistische Lesart gegen atomisierte Moralvorstellungen.

Juan Pablo Arrué Fonseca – Spekulative Logik ohne Voraussetzungen. Eine Positivierung des Dialektischen? Er diskutiert, ob die Hegelsche Deduktion ohne Voraussetzungen die Dialektik „positiviert" und sie von der negativen Dialektik unterscheidet. Er zeigt, dass bei Hegel Begriff, Urteil und Syllogismus intern aus der spekulativen Bewegung hervorgehen. Er vertritt die Ansicht, dass es keine zirkuläre Fehlschlussfolgerung gibt, sondern eine immanente Entstehung logischer Formen.

Ney Alves de Arruda – Der Liebhaber der Musikkunst: Hegel, ein Meloman und Ästhet im akademischen Leben. Er zeichnet ein Bild von Hegel als Zuhörer und Lehrer, von Bern bis Berlin, und verbindet musikalische Vorlieben mit ästhetischer Reflexion. Er veranschaulicht, wie das Zuhören zur ästhetischen und philosophischen Bildung (Bildung) beiträgt. Er legt nahe, dass Musik dabei hilft, den Übergang vom Sinnlichen zum Begrifflichen zu verstehen.

Fadrique Javier Mannuccia — Preliminary Analysis into the Structural Components of Bildung in Hegel. Bietet eine Analyse der *Bildung* als sozial-intersubjektiven Prozess und nicht als reine individuelle Entwicklung. Rekonstruiert ihre Komponenten zwischen „ ” (*Phänomenologie*), den Nürnberger Reden und *der Rechtsphilosophie*. Zeigt pädagogische und politische Implikationen der Bildung auf.

Norbert Hintersteininger – Sprachliche Einholung des Absoluten. Liest Bruno Liebrucks, um über die „sprachliche Einholung des Absoluten” als Aufgabe einer dialektischen Sprachphilosophie nachzudenken. Integriert Platon, Kant und Hegel in eine dynamische Einheit von Sprechen und Denken. Zeigt, wie Sprache und Begriff in der Erfahrung des Denkens gemeinsam evolvieren.

Marco de Angelis – Über einige neue Perspektiven in der Hegel-Forschung. Stellt neue Fronten in der Hegel-Forschung vor (kritische Ausgaben, Chronologien, Philologie) und interpretiert das System neu als „Religion der Vernunft” für aufgeklärte Zeiten. Verteidigt die Aktualität des systematischen Projekts zur Vereinigung von Wissen und Leben. Zeigt damit einen öffentlichen Horizont der Philosophie in moderner Auslegung auf.

ABSCHNITT 5 – LESUNGEN DER HEGELSCHEN LOGIK (9. LLH)

„Die Erscheinung in der Lehre vom Wesen der Wissenschaft der Logik Hegels” – Ricardo Pereira Tassinari; Gabriel Rodrigues da Silva. Das Kapitel stellt den Abschnitt „Die Erscheinung” aus der Lehre vom Wesen vor, folgt dabei der Darstellung Absatz für Absatz und ordnet ihn in das Hegelsche System ein. Es wird die Überwindung der Dichotomien Sein/Nichts und Erscheinung/Wesen gezeigt, wobei die Erscheinung das Wesen selbst ist, das sich mit sich selbst vermittelt. Der subjektivistische Idealismus (Leibniz, Kant, Fichte) wird kritisiert, weil er im Bereich

des Denkens verbleibt und sich dem Skeptizismus annähert.

„Das Verständnis des Begriffs der Erscheinung in Hegels Wissenschaft der Logik: Punkt A" – Marly Carvalho Soares; Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza. Der Artikel diskutiert die Erscheinung als „das Andere" des Wesens im ersten Teil der Lehre vom Wesen und erläutert den Übergang vom Sein zum Wesen und die Dialektik von Wesentlichem und Unwesentlichem. Er schlägt vor, die Interaktion zwischen Wesen und Erscheinung als Reflexionsbewegung zu systematisieren und zeigt dabei die Überlagerung des Unmittelbaren durch das Vermittelte auf. Er kommt zu dem Schluss, dass die Klärung dieser Beziehung neue Interpretationen für die Logik als wesentlichen Teil des Systems eröffnet.

„Die Hegel'sche Konzeption des Menschen in der philosophischen Anthropologie von Lima Vaz" – Marcelo Igor da Silva e Souza; Francisco de Assis Sobrinho; Marly Carvalho Soares. Die Studie rekonstruiert die philosophische Anthropologie von Lima Vaz und seinen Dialog mit Hegel und hebt dabei Struktur, Methode und konzeptuelle Kernpunkte hervor. Es wird argumentiert, dass die Konstitution des Menschen bei Vaz mit Hegelschen Momenten in Dialog tritt, die Vermittlung und „ " (objektive Innerlichkeit) artikulieren. Diese Lesart beleuchtet Konvergenzen und Spannungen im Verständnis des Subjekts und des ethischen Lebens.

„Die Bedeutung des Lesens von Hegel in der Gegenwart auf der Grundlage des Denkens von Lima Vaz" – Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da Silva e Souza; Marly Carvalho Soares. Der Text argumentiert, dass das Lesen von Hegel heute im Lichte von Lima Vaz es ermöglicht, die Logik der Vermittlung zu aktualisieren, um über den Menschen und die Gesellschaft nachzudenken. Damit wird die Relevanz hegelianischer Kategorien angesichts zeitgenössischer Herausforderungen unterstrichen, ohne die Besonderheit von Vaz zu verlieren. Das Ergebnis ist ein Interpretationsrahmen, der den formativen und kritischen Wert von Hegel verstärkt.

„Was Hegel vereinte, trennt Kant nicht: Ding an sich, Phänomen und Reflexion als unauslöschliche vermittelte Beziehung in der Lehre vom Wesen der Logik" – Marco Antonio de Carvalho Bonetti. Der Artikel behauptet, dass die Triade Ding an sich/Phänomen/Reflexion in der Lehre vom Wesen intern vermittelt bleibt und somit eine starre Trennung vermieden wird. Indem das Erscheinen als Reflexion/„Reflex"

behandelt wird, wird die Lesart über feste Gegensätze zwischen Sein und Erkennen hinaus verschoben. So wird die dynamische Kontinuität zwischen Erscheinen und Begründen deutlich, die den logischen Kern strukturiert.

„Eine Einführung in die Logik des Wesens" – Carlo Paim Peralta. In didaktischer Weise unterscheidet der Text die Hegelsche Logik von der formalen Logik, rekonstruiert den Übergang vom Sein zum Wesen über das „Maß" und stellt den Platz der Lehre vom Wesen auf der Ebene der Wissenschaft der Logik dar. Er kommt zu dem Schluss, dass im Bereich des Wesens das Konzept noch als „anderes" erscheint, weshalb dieser Bereich die Aufgabe der Logik nicht vollständig erfüllt. Dennoch ist er entscheidend, weil er die Vermittlung einführt, die Bedingung des Wahren.

„Die Grundstruktur des Handelns bei Hegel: die Logik des Wesens und die reflexiven Bestimmungen der Freiheit als logisch-reflexive Alterität" – Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. Der Autor schlägt vor, dass das Handeln bei Hegel in einer logisch- reflexiven Struktur begründet ist, in der sich die Freiheit als Alterität bestimmt. Die Kategorien des Wesens bieten den Rahmen, um Imputation, Vermittlungen und die Rückkehr des Handelns zu sich selbst zu denken. Damit gewinnt das Verständnis der Praxis an systematischer Dichte und vermeidet Psychologismen und Voluntarismus.

„Hegel und ein ganzheitliches Denken: eine Reflexion ausgehend von der Versöhnung im ‚Geist des Christentums' und seinem Schicksal im Begriff in der Wissenschaft der Logik" – Adilson Felicio Feiler. Der Aufsatz verbindet das Thema der Versöhnung, das im „Geist des Christentums" präsent ist, mit seiner Weiterführung zum Begriff in der Logik. Es wird gezeigt, dass die Hegelsche Totalität keine Summe ist, sondern eine spekulative Schließung, die Differenz und Alterität t integriert. So bereitet die Versöhnung die begriffliche Bewegung vor, in der der Geist zu sich selbst findet.

Der I. Online-Kongress der FILORED zeigte die Vitalität und Vielfalt der Rezeption Hegels in Lateinamerika und verband vier Achsen – Phänomenologie, Logik, dekoloniale Lesarten und verschiedene Hegelsche Themen – mit der Durchführung der 9. Lesungen der Logik Hegels (9ºLLH), die als „logisches Herzstück" der Begegnung fungierten. Die Eröffnungsvorträge lieferten den

theoretischen Rahmen: das „Ganze in Bewegung" (System als Prozess), die produktive Spannung zwischen Hermeneutik und Kulturkritik und die Kartografie des internationalen Hegelianismus nach 1831, die die Pluralität der Rezeptionen historisch legitimiert.

Thematische Schwerpunkte**.** In der Phänomenologie ragten Neuinterpretationen der Arbeit und der sozialen Subjektivierung, philologische Korrekturen (z. B. *Geburt*) und Brücken zu außereuropäischen Traditionen (Avicenna) heraus, wodurch das Werk als Modell für die Interpretation sozialer Erfahrungen neu positioniert wurde. In der Logik gab es drei Schwerpunkte: (i) Rekonstruktionen der Methode und der Wissenschaftlichkeit (Systematisierung, Negativität, Konzept); (ii) kritische Anwendungen (Fetischismus bei Marx; „beschreibende" Naturwissenschaft); (iii) zeitgenössische Debatten (KI und algorithmische Rationalität; Dilemmata zum „Logozentrismus"). In den dekolonialen Lesarten steht die Kritik am Eurozentrismus (Dussel, Ausgrenzungen in der Weltgeschichte) im Gegensatz zu Vorschlägen zur aktiven Wiederaneignung hegelianischer Kategorien, um Befreiung, Anerkennung und alternative Zivilisationsmodelle zu denken. In den verschiedenen Themen gewann die Aktualisierung von Konzepten (Person, Ethizität, Ironie, Religion), der Dialog mit der Philosophie des Geistes und der Ästhetik (Boal/Freire) und philologische Neubewertungen (Fries) an Bedeutung, ebenso wie eine Agenda für die *Bildung* und die „Religion der Vernunft" in der Moderne.

Verbindende Achsen, die sich durch alle Abschnitte zogen. (1) Vermittlung und Negativität: Von *der Phänomenologie* bis *zur Logik* erscheint die Vermittlung als transversaler Operator (Arbeit, Anerkennung, Erscheinung/Wesen, Zuschreibung im Handeln). (2) Kritik der Erscheinungen: Das logische Motiv der „Erscheinung" prägt Lesarten des Fetischismus, der Naturwissenschaft und öffentlicher Debatten (Kunst, Religion, Staat). (3) Situierter Universalismus**:** Der universelle Anspruch des Systems wird durch dekoloniale Kritik und lateinamerikanische Kontexte in Spannung gesetzt, auf der Suche nach einem nicht abstrakten Universalismus, der historische und kulturelle Unterschiede einbeziehen kann. (4) Hermeneutisch-praktische Aktualisierungen: Hegel wird weniger als Monument, sondern vielmehr als lebendige Methode für heutige Probleme (KI, Ungleichheiten, Bildung, Öffentlichkeit) gelesen.

Methodologische Beiträge**.** Der Kongress konsolidierte eine integrierte Lesart (System, Geschichte und Anwendung) und wertete die kritische Philologie (konzeptionelle/übersetzerische Korrekturen, Überprüfung von Quellen) neben disziplinären Querverbindungen (Politische Ökonomie, Ästhetik, Geist/Kognition) auf. Der 9. LLH festigte eine Praxis des systematischen Close Reading der *Wissenschaft der Logik und* verband dabei konzeptuelle Techniken mit Diagnosen der Gegenwart.

Organisatorische Innovation und Auswirkungen des Online-Formats. Das Online-Format erweiterte den Zugang (interkontinentale Teilnahme, Einbeziehung junger Forscher neben renommierten Namen), reduzierte logistische und finanzielle Hindernisse und förderte die Zusammenarbeit im Netzwerk (Koeditionen, Lesegruppen, frei zugängliche E-Books). Die digitale Dynamik förderte auch die mehrsprachige Kommunikation und die schnelle Verbreitung von Materialien und stärkte damit die lateinamerikanische und internationale Ausrichtung der Veranstaltung. Herausforderungen und zukünftige Agenda. (1) Kritische Integration zwischen dekolonialen Lesarten und dem systematischen Kern Hegels: Wie kann die kritische Kraft erhalten bleiben, ohne die feine konzeptuelle Arbeit der Vermittlung zu verlieren? (2) Übersetzungen und Ausgaben: Weiterentwicklung der philologischen Grundlagen (Lektionen, Varianten, Schlüsselbegriffe), um Anachronismen und Rezeptionsklischees zu vermeiden. (3) Zeitgenössische Anwendungen**:** Entwicklung hegelianischer Kriterien zur Bewertung von KI, Wissenschaft und Institutionen (Ethik über den Nationalstaat hinaus), Verbindung von Logik, Recht und öffentlicher Politik.

(4) Ausbildung und Netzwerke: Institutionalisierung permanenter Gruppen (z. B. Lesungen der *Logik)*, generationsübergreifender Mentorenprogramme und offener Repositorien (Texte, Vorlesungen, Daten), um Kontinuität und soziale Wirkung zu gewährleisten.

Zusammenfassend bestätigte der Kongress, dass Hegel in/aus Lateinamerika keine bloße verspätete Rezeption ist, sondern eine eigene philosophische Produktion, die in der Lage ist, klassische Probleme im Lichte der Erfahrungen und Dringlichkeiten des Globalen Südens neu zu konfigurieren. Die kombinierte Strategie – konzeptionelle Strenge, historische Kritik und interdisziplinäre Offenheit in einem

inklusiven Online- Format – zeichnet einen vielversprechenden Weg für Forschung, Lehre und öffentliches Engagement, die vom Hegelschen Erbe inspiriert sind.

Das Organisationskomitee dankt den Personen und Institutionen, die diesen Online-Kongress und die vorliegende Publikation ermöglicht haben. Mit diesem E-Book hoffen wir, zu einem kontinuierlichen, rigorosen und offenen Dialog zwischen Hegel und Lateinamerika beizutragen und neue Forschungen, Partnerschaften und Lesarten anzuregen, die der Komplexität des Hegelschen Denkens und der Vitalität unserer Kontexte gerecht werden.

Agemir Bavaresco; Draiton Gonzaga de Souza; Jair Tauchen; João Jung

Organisatoren

Conferências

1. Fenomenología-lógica-enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento

https://doi.org/10.36592/9786554602655-01

Agemir Bavaresco[1]

Resumen: As obras fundamentais de Hegel — Fenomenologia do Espírito, Ciência da Lógica e Enciclopédia das Ciências Filosóficas — estruturam o sistema filosófico hegeliano, explicitando a relação entre consciência, lógica e realidade filosófica. O problema da pesquisa é entender como esses textos podem facilitar uma compreensão crítica e contemporânea dos conceitos hegelianos frente aos desafios atuais e à metodologia filosófica. O objetivo é estimular a leitura da seleção dos principais textos de Hegel que constituem a estrutura de sua filosofia, articulados como Fenomenologia, Lógica e Enciclopédia. Os itens desenvolvidos incluem a análise das principais introduções e prefácios de Hegel, que resumem os debates filosóficos de seu tempo e introduzem o método dialético-especulativo como uma forma de autodesenvolvimento do conceito. Os principais resultados obtidos demonstram que a abordagem de Hegel oferece uma poderosa ferramenta hermenêutica para entender e avaliar filosoficamente os princípios da modernidade, permitindo uma apreciação crítica de suas figurações históricas e conceituais. As conclusões reafirmam a relevância da trilogia hegeliana como fundamental para o diagnóstico filosófico do presente e para o desenvolvimento de um método filosófico que possa efetivamente abordar e modelar o real conforme sua verdade conceitual.
Palabras-clave: Dialéctica especulativa; Filosofía hegeliana; Fenomenología del espíritu; Lógica y realidad; Hermenéutica crítica.

INTRODUCCIÓN[2]

Las obras fundamentales de Hegel -Fenomenología del Espíritu, Ciencia de la Lógica y Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas- estructuran el sistema filosófico hegeliano, explicando la relación entre conciencia, lógica y realidad filosófica. El problema es comprender cómo estos textos pueden facilitar una comprensión crítica y contemporánea de los conceptos hegelianos frente a los desafíos actuales y la metodología filosófica. El objetivo es estimular la lectura de los principales textos de

[1] Professor do PPG Filosofia PUCRS. https://orcid.org/0000-0002-7967-4109 - E-mail: abavaresco@pucrs.br

[2] O presente texto, Fenomenología-Lógica-Enciclopedia en Hegel: el todo en movimiento, de Agemir Bavaresco, constitui uma síntese baseada na obra organizada pelo autor em coautoria com Christian Iber: HEGEL, G. W. F. Textos essenciais de Hegel. Organização de Agemir Bavaresco e Christian Iber. Petrópolis: Vozes, 2022.

Hegel que constituyen la estructura de su filosofía, articulados como Fenomenología, Lógica y Enciclopedia. Los temas desarrollados incluyen un breve análisis del prefacio a la Fenomenología, la Lógica y la introducción a la Enciclopedia, que resumen los debates filosóficos de su época e introducen el método dialéctico-especulativo como forma de autodesarrollo del concepto. Los principales resultados obtenidos muestran que el enfoque de Hegel ofrece una poderosa herramienta hermenéutica para comprender y evaluar filosóficamente los principios de la modernidad, permitiendo una valoración crítica de sus figuraciones históricas y conceptuales. Las conclusiones reafirman la relevancia de la trilogía hegeliana como fundamental para el diagnóstico filosófico del presente y para el desarrollo de un método filosófico que pueda abordar y modelar eficazmente la realidad según su verdad conceptual.

Los pensamientos filosóficos de Hegel son, por un lado, populares fuera del mundo académico, ya que comentan las contradicciones de la naturaleza, la sociedad y la razón en la historia. Por otro lado, la popularidad de Hegel contrasta con la densidad y profundidad de su filosofía y lenguaje que el lector encuentra en sus textos. Podemos aprender de Hegel cómo la penetración intelectual de nuestro tiempo actual puede contribuir a asumir una vida consciente y a mantener una conciencia crítica.

La elección de estas obras se justifica por dos razones: en primer lugar, la Fenomenología del espíritu, la Ciencia de la lógica y la Enciclopedia, las principales obras de Hegel, fueron publicadas por el propio Hegel. Las conferencias sobre filosofía de la historia, estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía, con las que trabajó principalmente en la Universidad de Berlín, no fueron publicadas por él, sino por sus alumnos. En segundo lugar, la Fenomenología, la Lógica y la Enciclopedia constituyen la totalidad del sistema de Hegel. En la Fenomenología, la conciencia natural es conducida al conocimiento filosófico; la Lógica establece el conocimiento del sistema, y la Enciclopedia descompone el sistema en las ciencias filosóficas: 1) lógica, 2) filosofía de la naturaleza y 3) filosofía del espíritu: espíritu subjetivo: subjetividad; espíritu objetivo: derecho, sociedad, moral y efectividad estatal. La filosofía del espíritu objetiva encuentra su versión definitiva en las Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho. La Lógica es la mediación entre la Fenomenología y la Enciclopedia. La Lógica funda el saber filosófico presupuesto en

la Fenomenología; luego despliega el saber filosófico en sus estructuras categoriales de pensamiento, que actúan en todas las ciencias concretas, especialmente en las dos ciencias filosóficas de la Naturaleza y del Espíritu. Sin las estructuras categoriales del pensamiento que la lógica desarrolla sistemáticamente, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu no son posibles.

Los prefacios e introducciones a las obras hegelianas abordan estratégicamente dos temas: (1) el contexto histórico y filosófico en relación con la modernidad mediante el diagnóstico de los problemas implicados en el desarrollo del pensamiento en general y de la filosofía en particular; (2) la confrontación metodológica entre el método formal utilizado como instrumento externo por las ciencias empíricas y filosóficas y el método dialéctico-especulativo hegeliano como autodesarrollo inmanente de la forma y el contenido lógico-fenomenológicos.

Creemos que esta doble lectura de la realidad es estratégicamente decisiva: el diagnóstico del tiempo y la metodología adecuada para aprehender el tiempo en el concepto, es decir, comprender su tiempo para explicitar las nuevas figuraciones a través del concepto. Por lo tanto, esta selección de textos de un autor filosófico clásico plantea a la comunidad filosófica un triple desafío: (1) aprender a diagnosticar el tiempo presente; (2) desarrollar el método para comprender los contenidos del pensamiento filosófico; y (3) practicar la hermenéutica para crear un *modus operandi* filosófico decolonial.

Presentamos brevemente las obras elegidas de los tres ejes constitutivos de la filosofía hegeliana: Fenomenología, Lógica y Enciclopedia.

1 FENOMENOLOGÍA

La Fenomenología del Espíritu se publicó en 1807. Hegel trabajaba en Jena y realizaba una primera síntesis de su filosofía. El Prefacio a la *Fenomenología* fue escrito en último lugar. Por esta razón, es más amplio que la Introducción, que sólo apunta al saber filosófico, pero no profundiza en sus características principales como hace el Prefacio.

El problema es explicar cómo se conoce la realidad: cultura, ética, política, historia, religión, etc. La Fenomenología del Espíritu es la descripción del fenómeno

de la conciencia, la autoconciencia y la razón, es decir, el Espíritu (*Geist*) es la conciencia misma que se relaciona con la realidad. En esta relación surge el problema de la verdad: algunos filósofos afirman que la verdad está en el sujeto y otros en el objeto. Hegel propone el método dialéctico que articula sujetos y objetos en una relación interactiva que supera la contradicción entre conciencia y objeto. Hegel utiliza un término técnico para describir el movimiento de las categorías: *Aufhebung*. Este término se traduce al portugués por el neologismo "suprassunção". "Aufheben/suprassumir" tiene el triple significado de "negar", "conservar" y "elevar"/"colocar en un nivel superior". Suprasumir algo es elevarlo a un nivel más profundo de forma transformada; no se trata de una negación externa, sino de una negación inmanente que transforma lo negado. Se trata de negar e incluir y, al mismo tiempo, negar y elevar en una nueva forma de pensar y actuar. Así, en la suprasunción tenemos tres movimientos: (1) salir de una realidad ya hecha, (2) entrar en un proceso de cambio y, (3) reunir y desarrollar todos estos momentos en una nueva realidad. Así, las diversas figuras de la Fenomenología del Espíritu son el desarrollo de la superación de las contradicciones de la conciencia para alcanzar la verdad.

El Prefacio a La Fenomenología del Espíritu utiliza diversas figuras para explicar el método de filosofar de Hegel. Hegel pregunta: ¿Cómo se expone la verdad filosófica? (§1 - utilizaremos esta cita en párrafos para referirnos a las traducciones portuguesas, siguiendo el orden de los textos). El botón se convierte en flor y fruto en la unidad de una planta, a través de la "lucha y contradicción contra sí mismo" (§2). La planta es un todo orgánico vital. Así, la filosofía es un todo, "un sistema científico", es decir, un "saber efectivo" que articula el contenido exterior e interior, las partes y el todo, para "elevar la filosofía al rango de ciencia" (§5).

El saber filosófico fue despreciado y no reconocido por el pensamiento científico de la modernidad. Para Hegel, el pensamiento científico es pensamiento argumentativo, es decir, se trata de elevar el pensamiento filosófico a pensamiento argumentativo. El pensamiento científico es el "trabajo del concepto", es decir, el "trabajo sobre el concepto". A continuación, Hegel elabora el contenido de la filosofía sistematizando los temas y problemas filosóficos. La Fenomenología del Espíritu es el primer ensayo que explica sistemáticamente los contenidos heredados de la historia de las estructuras culturales en el nivel de la conciencia natural de los sujetos,

la política, la economía, el arte, la religión y la filosofía, que Hegel denomina "espíritu", y los actualiza mediante el método dialéctico. La exposición de la verdad filosófica tiene lugar de manera sistemática, es decir, concibe los diversos "sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad" (§2), y el "resultado junto con su devenir" (§3).

Hegel aprehende la realidad de su tiempo como "una nueva época", porque "el espíritu nunca está en reposo" (§11), sino en permanente movimiento cualitativo y cuantitativo como el nacimiento de un niño. Así, aprende a filosofar cuando es capaz de hacer un diagnóstico correcto de su tiempo. Hegel se da cuenta de que la nueva conciencia se está formando lentamente "hacia una nueva figura y está derribando ladrillo a ladrillo el edificio de su *mundo* anterior" (§11). La vieja realidad se desmorona y surge un "mundo nuevo".

Entonces se trata de captar la realidad a partir del concepto. Para Hegel, el concepto es el principio del conocimiento: Una unidad que se autoorganiza y se desarrolla de forma autosubsistente, es decir, el concepto es el fundamento de los procesos cognitivos que se reconocen en ecosistemas efectivos. El concepto aprehende primero la realidad en la "inmediatez del mundo nuevo", es decir, como la construcción de un edificio, empezando por los cimientos y construyendo poco a poco todo el edificio. Hegel utiliza otra figura, la de la semilla de un roble que se desarrolla en un tronco, ramas, hojas, etc., para mostrar que el concepto en su inmediatez "no está completo en su comienzo", sino que requiere "un itinerario muy complejo" (§12). Este itinerario comienza con lo inmediato dado en la realidad; luego, el concepto comprende esta realidad en el movimiento de diversas transformaciones y "múltiples formas de cultura". En resumen, aprender a filosofar significa captar el nuevo mundo en su conjunto, que comienza en la realidad inmediata y se comprende en el concepto en movimiento, y se desarrolla en nuevas figuras como resultado de un proceso.

El Absoluto es sujeto (§§ 13-28): El todo como automovimiento: ¿Cómo entender el absoluto como principio de totalidad? Este es el problema al que se enfrenta Hegel: unos sostienen que el principio del todo es una sustancia inerte intuida inmediatamente; se trata de un formalismo que mediante una única fórmula se aplica a todos los contenidos de la realidad; la forma es única e inamovible y el

sujeto cognoscente la aplica al material externo; otros afirman que el contenido es el todo como colección cuantitativa de materiales recogidos y clasificados.

El absoluto como concepto es el principio de la totalidad, es decir, de la totalidad conocida. El absoluto es el principio de la totalidad de la actualidad, que no puede separarse de él. Como principio, el absoluto impregna la efectividad en su totalidad. El uno es, al mismo tiempo, el todo. Para Hegel, el absoluto es el concepto en singular que, como principio epistémico y ontológico (= principio metafísico) de la efectividad, la impregna por completo. En la efectividad conceptualizada, el concepto (como principio epistémico) sabe que impregna completamente la realidad (como principio ontológico). Hegel se ocupa del desarrollo del conocimiento filosófico de la totalidad, es decir, de la efectividad en su totalidad. En el conocimiento absoluto, la conciencia sabe que el concepto (= razón) constituye la realidad. En este contexto, Hegel propone que la totalidad como concepto de sustancia es el movimiento de la realidad política, ética, cultural, religiosa, etc., entendida como entre sujetos, es decir, intersubjetiva.

El formalismo explica el todo como una universalidad abstracta y monótona, es decir, el todo es una afirmación de identidad: A = A. Es en este contexto en el que Hegel utiliza la metáfora: el absoluto es "la noche en que 'todos los gatos son pardos'" (§16). En otras palabras, el todo es algo idéntico, mezclado e indiferenciado. Tampoco se trata de entender el todo intencional como algo inmediato.

La posición de Hegel es entender lo absoluto no sólo como sustancia, sino como sujeto. Concebir la sustancia como sujeto es explicitar su verdad como movimiento, la "mediación consigo mismo del devenir-otro"; es "duplicación oposicional" y el "reflejo de sí mismo en su ser-otro" (§18); la verdad de la sustancia es entenderla como sujeto que se diferencia, se opone, que deviene. Hegel utiliza la figura del círculo, que tiene un principio y presupone ya el fin, es decir, es el movimiento en espiral en el que el principio y el fin están en movimiento abierto hacia la verdad. Así, "lo verdadero es el todo" (§20) como un movimiento que finalmente alcanza la verdad como resultado. Este proceso de alcanzar la verdad es la "mediación" que la "reflexión sobre sí mismo" (§21), en la que el yo sale de sí mismo desde lo inmediato, se diferencia, se autonomiza, es decir, se media hasta alcanzar la verdad del todo. Hegel utiliza la figura del embrión humano como (a) un hecho

inmediato en sí que se autonomiza, se mediatiza y deviene (b) para sí, es decir, la verdad como resultado del ser humano adulto. El fin como resultado (ser humano adulto) es un movimiento de devenir desde el embrión, es decir, el fin ya está al principio como embrión. Así que el todo "es el automovimiento" (§23) del concepto de sustancia como sujeto (véase §25).

Aprender a filosofar significa entender lo absoluto como principio del todo como automovimiento, es decir, como devenir de un sujeto que se autorreflexiona, se niega, se mediatiza y alcanza la verdad.

El conocimiento filosófico, por tanto, debe ser científico, sistemático y trabajar con el "trabajo del concepto". Para Hegel, la filosofía debe acompañar el movimiento de la historia y captar la formación de una nueva época. Este movimiento no es estático, sino que se asemeja a una planta en crecimiento o al desarrollo de un embrión, figuras que utiliza para ilustrar la mediación y el devenir de la verdad.

En el centro de este proceso está el Absoluto, el Todo, que Hegel redefine no como sustancia estática, sino como sujeto, es decir, como movimiento vivo e intersubjetivo. Lo verdadero es el todo en movimiento, que sólo alcanza la verdad cuando pasa por su proceso completo de mediación, negación y retorno a sí mismo. Lo absoluto es el automovimiento de la realidad, un proceso en el que el sujeto se convierte en lo que es negándose a sí mismo y reflexionando sobre sí mismo. Aprender a filosofar, pues, es aprender a pensar la realidad como un proceso, como una totalidad en devenir.

Al concluir la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel prepara el terreno para el punto de partida de la *Ciencia de la Lógica*. Si en la *Fenomenología* seguimos el camino de la conciencia que, pasando por figuras históricas y culturales, llega al conocimiento absoluto, en la *Lógica* entramos en el campo del pensamiento puro - no ya el pensamiento de un sujeto empírico, sino las categorías fundamentales del pensamiento mismo en su estructura inmanente.

2 LÓGICA

La lógica no se ocupa de las cosas externas ni de los contenidos empíricos, sino de las determinaciones conceptuales que conforman todas y cada una de las

realidades pensables. Es el examen riguroso de lo que significa pensar y de cómo el pensamiento, a medida que se desarrolla, revela el contenido mismo del ser.

Este camino lógico comienza con el ser puro - absolutamente indeterminado - que se revela indistinto de la nada. De esta contradicción inicial surge el devenir, la primera mediación. A partir de ahí, el pensamiento avanza dialécticamente hacia la esencia (el momento de la reflexión, de la mediación interna, de la apariencia) y finalmente hacia el concepto, que es la totalidad concreta y viva de la lógica - el pensamiento que se entiende a sí mismo como fundamento y forma de la realidad.

De este modo, mientras *la Fenomenología* reconstruye el camino que va de la conciencia al conocimiento, *la Lógica* revela el movimiento del conocimiento mismo, aquello que hace posible no sólo conocer, sino también comprender racionalmente la realidad.

a) Lógica del ser: En el prefacio a la 1ª edición, Hegel sitúa su proyecto de Ciencia de la lógica (1) en relación con la filosofía trascendental de Kant; (2) en relación con la metafísica anterior de los siglos XVII y XVIII (Ontología, Psicología racional, Cosmología y Teología natural) y (3) en relación con su primera gran obra, la Fenomenología del espíritu.

En este Prefacio, Hegel expresa su diagnóstico de la filosofía de su tiempo. Constata que la Metafísica con sus disciplinas, tanto en el contenido como en la forma, se ha perdido (véase §2). La filosofía trascendental kantiana ha renunciado al pensamiento especulativo. Si la Metafísica fue puesta de rodillas, "por así decirlo, cortada de raíz y desaparecida de la serie de las ciencias" (§ 2), la Lógica conservó aún "cierta utilidad formal" y fue "objeto de la enseñanza pública" (§ 4), pero sólo se aprende el contenido externo repetido por larga tradición. Hegel constata la aparición de una "nueva creación" que requiere una formación científica y no un mero formalismo vacío. Hegel propone una lógica dialéctico-especulativa que es a la vez una crítica y una reelaboración del contenido de la propia metafísica.

La lógica formal era un instrumento que precedía a la elaboración del contenido. La lógica hegeliana es el desarrollo mismo de los contenidos de la metafísica como método inmanente al contenido "que se mueve en el conocimiento científico" en tanto que es una "reflexión propia del contenido que establece y genera su propia determinación" (§7).

El método dialéctico-especulativo se compone de los siguientes momentos: (1) el entendimiento determina y diferencia las determinaciones de una Cosa; (2) la razón tiene la fuerza de la negación dialéctica que disuelve las determinaciones diferenciadas del entendimiento, "porque produce lo universal y comprende lo particular inserto en él" (§7) y, al mismo tiempo, (3) la razón es positiva, porque es la mediación entre lo negativo y lo positivo, y no simplemente la separación entre ambos; (4) finalmente, "en su verdad la razón es espíritu" (§8), porque constituye todo el proceso del método de principio a fin.

El movimiento del espíritu constituye el entendimiento y la razón dialéctica a través de los siguientes movimientos: (1) el espíritu como entendimiento pone las determinaciones diferenciadas; (2) el espíritu como razón dialéctica niega y disuelve las determinaciones diferenciadas, es decir, hace la mediación entre lo negativo y lo positivo y (3) transforma la Cosa como algo simple con sus determinaciones particulares, pero ahora elevado como un universal concreto, el concepto. Este universal no es una subsunción de lo particular, sino que contiene lo particular en sí mismo, porque es la disolución de lo particular y, a través de (4) el movimiento espiritual "es el desarrollo inmanente del concepto" (§7) como conocimiento y movimiento del contenido mismo. Este es el método de la filosofía, que Hegel denomina científico.

Este método fue utilizado en la *Fenomenología del* Espíritu para presentar a la conciencia en su experiencia de conocer que se eleva desde el exterior inmediato, de figura en figura, hasta alcanzar el conocimiento puro, es decir, "las esencialidades puras que constituyen el contenido de la Lógica" (§8). Las esencialidades "son pensamientos puros, el espíritu que piensa su esencia" (§8) como automovimiento del pensamiento. Así pues, tanto la Fenomenología como la Lógica utilizan el mismo método, pero con contenidos diferentes.

El desarrollo de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu está constituido por esencias puras, es decir, categorías lógicas; por tanto, presupone la Lógica en el sentido teórico-valorativo.

Aprender a filosofar significa aprender el método dialéctico-especulativo. Este método tiene momentos y movimientos. Los momentos del entendimiento, razón y espíritu, se despliegan en su movimiento de autonegación de las determinaciones

particulares hasta alcanzar lo universal concreto. El aprendizaje de este movimiento como totalidad de momentos y movimientos supera la comprensión mecanicista de una dialéctica simplista.

b) Lógica de **la** esencia**:** La lógica de la esencia es la interiorización de la lógica del ser. Por eso Hegel resume este proceso en una frase: "La verdad del ser es la esencia". La fuerza de la negatividad a través del método dialéctico niega las categorías del ser en su inmediatez y las transforma a través de la mediación en nuevas categorías de la esencia. El movimiento ahora no es el paso de una categoría a otra, sino el movimiento inmanente de categorías que se autorreflejan, se oponen y se contradicen hasta llegar al concepto.

El corazón palpitante de la lógica es la contradicción. Contiene las determinaciones de la reflexión (identidad, diferencia) y mediante el juego dialéctico entre lo positivo y lo negativo, se disuelve la oposición y se funda un nuevo concepto, un nuevo momento en el desarrollo de la efectividad. Sin embargo, la negatividad permanece en el fundamento como suprassumida y, por tanto, preservada, de modo que es el fundamento el que alimenta nuevas contradicciones en el camino de interiorización-exteriorización de la esencia.

c) Lógica del Concepto: El concepto hegeliano es distinto del entendido por la lógica formal o la lógica kantiana. El concepto no es una representación subjetiva de los fenómenos, sino que produce la realidad como mediador de la idea que está dentro de la realidad. El proceso del concepto es el desarrollo de la subjetividad a la objetividad y finalmente a la idea.

La idea no es un mero concepto subjetivo sin realidad o un ideal regulativo que buscar. La idea en la lógica hegeliana es la unidad de concepto y realidad; es la realización del concepto en la naturaleza y el espíritu; por tanto, la idea incluye la oposición de subjetividad y objetividad, y ella realiza la mediación entre el conocer y la acción finitos, hasta alcanzar el conocer absoluto en la idea absoluta..

La Ciencia de la Lógica no se ocupa de objetos o contenidos empíricos, sino de las determinaciones puras del pensamiento, es decir, de las categorías que hacen pensable cualquier realidad. La lógica hegeliana es el examen especulativo de lo que significa pensar, partiendo del ser puro, pasando por la esencia y culminando en el concepto.

En la Lógica del ser, Hegel retoma críticamente la tradición de la metafísica y la lógica formal, proponiendo un método dialéctico-especulativo que supera tanto el formalismo vacío como el empirismo fragmentado. El pensamiento parte del ser puro (indeterminado), pasa por la negación (la nada) y se desarrolla como devenir. El método hegeliano, por tanto, no es externo al contenido, sino inmanente, impulsado por la propia estructura del pensamiento real, en tres momentos: entendimiento, razón y espíritu.

En la Lógica de la Esencia, el ser inmediato es negado e interiorizado. La verdad del ser es ahora la esencia, y el pensamiento se vuelve reflexivo, mediando sus categorías a través de la contradicción. La contradicción, lejos de ser un problema, es el motor de la realidad: sobre ella se fundan nuevas determinaciones, conservando las anteriores en una forma superada.

En la Lógica del Concepto, el pensamiento alcanza su forma más desarrollada: el concepto ya no es subjetivo o formal, sino el fundamento mismo de la realidad. Él es el mediador entre sujeto y objeto, y su culminación es la idea, la unidad viva de concepto y realidad. La idea se realiza en la naturaleza y en el espíritu, como expresión de lo absoluto que se hace efectivo. Este proceso revela que el pensamiento es a la vez reconocimiento y comprensión de la realidad.

Con el despliegue *de la Ciencia de la Lógica*, Hegel establece el fundamento interno y dinámico de su filosofía: el concepto como automovimiento del pensamiento que estructura y constituye la realidad. La lógica, sin embargo, no permanece en sí misma, sino que se despliega en la efectividad concreta de la naturaleza y el espíritu. Es en este punto donde Hegel pasa a la filosofía como sistema total, articulando lógica, naturaleza y espíritu, cuya exposición se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

3 ENCICLOPEDIA

En la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Hegel presenta el objeto y el método de la filosofía de forma sistemática y didáctica, retomando e integrando los elementos desarrollados en *la Fenomenología* y la *Lógica*. La filosofía comienza en la conciencia inmediata, basada en representaciones y sentimientos, y asciende

progresivamente a la reflexión, hasta llegar al pensamiento conceptual, que aprehende la realidad en su efectividad, es decir, tal como es de acuerdo con su verdad, estructurada por el concepto.

El método de la filosofía es dialéctico-especulativo, distinto del método empírico de las ciencias naturales. Mientras que las ciencias elaboran los datos particulares y empíricos de la experiencia, la filosofía toma este material y lo reorganiza conceptualmente, dándole un fundamento universal y una necesidad lógica. El pensamiento filosófico, por tanto, no se contenta con lo inmediato, sino que lo supera mediante la mediación y la universalidad conceptual

La Enciclopedia se estructura en tres grandes momentos: (1) Lógica - la idea en sí y para sí; (2) Filosofía de la Naturaleza - la idea en su ser-otro; y (3) Filosofía del Espíritu - la idea que vuelve a sí desde su exteriorización. Este movimiento refleja la dinámica interna de la idea absoluta, que se desarrolla como una totalidad concreta

La introducción al primer volumen de la Enciclopedia describe el objeto y el método de la filosofía. La filosofía comienza con el pensamiento representacional de los sentimientos y las intuiciones, y éstos son "el contenido y el objeto de la conciencia" (§3); después, "la reflexión cambia las representaciones en *pensamientos*" (§5); por último, el contenido de la filosofía es la efectividad, en la medida en que algo se ajusta a su verdad, a la forma del concepto. Este modelo de filosofar se diferencia del modelo de la filosofía kantiana desde el punto de vista del método.

La filosofía comienza con "la experiencia de la conciencia inmediata", luego el pensamiento se eleva a través de la "relación negativa" y entonces encuentra en sí mismo lo "universal de estos fenómenos" (§12). Esta es la relación de lo inmediato con lo mediado: "la inmediatez reflejada sobre sí misma, y por tanto mediada en sí misma, del pensar es la universalidad, su ser junto consigo mismo" (§12). Las ciencias empíricas "elaboran el material para la filosofía, ya que descubren determinaciones, géneros y leyes universales: preparan el primer contenido de lo particular para ser recibido por la filosofía" (§12). La filosofía acoge este material y lo desarrolla mediante el pensamiento como contenido lógico y le da un fundamento más profundo de su necesidad.

Hegel destaca el método dialéctico-especulativo del pensamiento filosófico frente a las estructuras experimentales de las ciencias empíricas. En el caso de la

historia de la filosofía, se presenta el desarrollo del pensamiento hacia construcciones intelectuales cada vez más complejas, y no sólo como una serie de opiniones filosóficas en el tiempo cronológico. La Enciclopedia presenta el desarrollo de determinadas ciencias: la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu. El objeto de la filosofía es el pensamiento mismo, que se autorreflexiona y produce su propio contenido como resultado del acto de pensar (véase §17), como idea lógica en sí y para sí; como idea en su otro ser, la naturaleza; y "como idea que en su otro ser vuelve a sí" (§18), el espíritu.

La Enciclopedia es el desarrollo del método y la estructura del filosofar. Hegel de forma más abreviada y didáctica presenta explícitamente el movimiento de la idea en su momento lógico, luego se transporta a la naturaleza y finalmente vuelve a sí misma como espíritu. Aprender filosofía es practicar este método lógico, que incluye toda inmediatez efectiva (ciencias empíricas) y las eleva por mediación del pensamiento (ciencia filosófica) a su verdad.

CONSIDERACIONES FINALES

La trilogía hegeliana formada por la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* constituye el corazón del sistema filosófico de Hegel y ofrece una poderosa clave para comprender el movimiento del conocimiento como autodesarrollo del concepto. Cada obra representa un momento articulado del pensamiento: *la Fenomenología* reconstruye la experiencia de la conciencia que, a través de la negatividad y la mediación, alcanza el conocimiento absoluto; *la Lógica* explica este conocimiento en su estructura pura, revelando cómo el pensamiento se constituye en fundamento de la realidad; y la *Enciclopedia* sistematiza este recorrido, desplegando la idea en las dimensiones de la naturaleza y el espíritu. En su conjunto, la filosofía aparece como una totalidad viva, orgánica y dinámica.

El método dialéctico-especulativo recorre estas tres obras como hilo conductor que une forma y contenido, lógica y realidad, concepto y efectividad. No opera mediante imposiciones externas o clasificaciones estáticas, sino a través del automovimiento de las categorías que, negándose y mediándose entre sí, generan

nuevas determinaciones. Este proceso no es sólo formal: es histórico, cultural, político y espiritual. La filosofía, para Hegel, es el ejercicio de pensar la realidad como proceso, como advenimiento del concepto, como unidad de lo múltiple en medio del tiempo. Por eso la dialéctica hegeliana es simultáneamente un método, una ontología y una hermenéutica del presente.

Estudiar a Hegel hoy, a partir de esta trilogía, es una invitación a diagnosticar críticamente el tiempo presente, reconocer sus figuraciones y contradicciones, y operar filosóficamente sobre ellas con las categorías del pensamiento. Más que repetir fórmulas, se trata de practicar el filosofar como acto vivo: captar la transformación de la realidad en el concepto y ofrecer así una mediación entre el presente y su posible superación. Al integrar espíritu, lógica y efectividad, la obra de Hegel sigue siendo pertinente no como un sistema cerrado, sino como una apertura crítica para comprender y transformar el mundo desde su verdad interior.

REFERENCIAS

HEGEL, G. W. F. *Textos essenciais de Hegel*. Organização de Agemir Bavaresco e Christian Iber. Petrópolis: Vozes, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A doutrina da essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 3. A doutrina do conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Volume I: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses, com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução dos parágrafos e anotações por Paulo Meneses (*In*

memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice A. Barbieri e Paulo Roberto Konzen; Tradução dos adendos (Zusätze) por João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Fundação Editora Fênix, 2021.

2. Hermenéutica y crítica cultural. Una dialéctica necesaria

Hermeneutics and Cultural Criticism. A Necessary Dialectic

https://doi.org/10.36592/9786554602655-02

Miguel Giusti[1]

Resumen: El congreso que nos reúne ha puesto el énfasis en la diversidad de interpretaciones posibles sobre la recepción de Hegel en América Latina al poner en plural la palabra "Hermenéuticas". En mi caso, yo voy a referirme a esa complejidad hermenéutica centrando mi atención en una cuestión muy controvertida, estrechamente vinculada con las actuales miradas decoloniales de la filosofía social y política de Hegel, a saber: si a través de su obra se desconoce, o si no más bien se promueve, la autonomía de todas las culturas o formas de vida. La concepción hegeliana del "espíritu objetivo" o de la "Eticidad" puede servir ciertamente para fundamentar la autonomía de las culturas, pero es claro también que ella contiene una dimensión normativa que relativiza dicha autonomía y la supedita a una visión sistemática más englobante y compleja. Hasta qué punto, sin embargo, esta paradoja puede ser resuelta, o si ella no es más bien una dialéctica necesaria y permanente de la conceptualización de la libertad, es el tema que trataremos de desarrollar en nuestra argumentación.
Palabras-clave: autonomía, colonialidad, crítica, hermenéutica, historia

Abstract: The congress that brings us together has emphasized the diversity of possible interpretations on the reception of Hegel in Latin America by putting the word "hermeneutics" in the plural. In my case, I am going to refer to this hermeneutic complexity focusing my attention on a very controversial question, closely linked to the current decolonial views of Hegel's social and political philosophy, namely: whether through his work the autonomy of all cultures or forms of life is unknown, or rather promoted. The Hegelian conception of "objective spirit" or "Ethical Life" (*Sittlichkeit*) can certainly serve to ground the autonomy of cultures, but it is also clear that it contains a normative dimension that relativizes this autonomy and subordinates it to a more encompassing and complex systematic vision. To what extent, however, this paradox can be resolved, or whether it is not rather a necessary and permanent dialectic of the conceptualization of freedom, is the issue that we will try to develop in our argument.
Keywords: autonomy, coloniality, criticism, hermeneutics, history.

[1] Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en donde es Coordinador del Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel. Email: mgiusti@pucp.edu.pe.

Introducción

No debe llamarnos la atención que muchas de las conferencias de este congreso se propongan mostrar la ambivalencia, las paradojas o las lecturas contrapuestas en la recepción de la obra de Hegel en América Latina. Han hecho bien, por eso, los organizadores del congreso al forzar el concepto de "hermenéutica" en el título general para que éste aparezca en plural, *hermenéuticas*, de modo que quede claro que nos hallamos ante una pluralidad de *interpretaciones* posibles, o realmente existentes. En mi caso, yo voy a referirme a esa complejidad hermenéutica centrando mi atención en una cuestión muy controvertida, estrechamente vinculada con las actuales miradas decoloniales de la filosofía social y política de Hegel, a saber: si a través de su obra se desconoce, o si no más bien se promueve, la autonomía de todas las culturas o formas de vida. La concepción hegeliana del "espíritu objetivo" o de la "Eticidad" puede servir ciertamente para fundamentar la autonomía de las culturas, pero es claro también que ella contiene una dimensión normativa que relativiza dicha autonomía y la supedita a una visión sistemática más englobante y compleja. Hasta qué punto, sin embargo, esta paradoja puede ser resuelta, o si ella no es más bien una dialéctica necesaria y permanente de la conceptualización de la libertad, es el tema que trataremos de desarrollar en nuestra argumentación.

Dividiré mi exposición en cuatro partes. Comenzaré con un pasaje del prólogo de la *Filosofía del derecho*, en el que Hegel usa una metáfora sospechosamente elocuente para referirse a quienes desconocen la racionalidad inmanente a las formas concretas de vida, a saber: "el ateísmo del mundo ético". La metáfora nos servirá como una provocadora introducción a la cuestión central de la paradoja que venimos evocando. En segundo lugar, analizaré con más detenimiento la primera parte de la paradoja, es decir, aquella que nos lleva a pensar que cualquier cosmovisión cultural, precisamente por encarnar un entramado de prácticas e instituciones sociales con el que se identifican sus miembros, puede ser considerada como resultado de una forma de realización de la libertad o legitimada en su autonomía. A continuación, en tercer lugar, analizaré la parte inversa de la paradoja, es decir, aquella que pone su atención más bien en la conceptualización del proceso histórico en el que se inscriben todas las formas de vida, que obliga a pensar en un modelo intercultural de libertad que haga

las veces de instancia normativa frente a todas ellas. Finalmente, a modo de conclusión, intentaré defender la tesis de que la paradoja mencionada no es un asunto por resolver, o disolver, sino una dimensión constitutiva de la compresión filosófica de la libertad en la historia.

1. El ateísmo del mundo ético

El contexto argumentativo en el que aparece la metáfora no es inusual o infrecuente en Hegel. Debatiendo contra quienes, como los filósofos modernos, conciben la ética como un ideal puramente normativo, contrapuesto al discurrir del mundo real, pero están persuadidos, en cambio, de la necesidad implacable de las leyes de la naturaleza, se propone defender la tesis contraria, vale decir, que también el mundo ético se rige por leyes o prácticas rigurosas que se nos imponen algunas veces incluso con mayor severidad. Se trata, como es sabido, de una vieja tesis aristotélica, que Hegel reformula de diversas formas en muchos de sus escritos: que la ética es como una "segunda naturaleza"[2]. Pero el pasaje al que me refiero es un poco más temerario, acaso incluso más revelador de lo que el propio Hegel suponía estar sosteniendo:

> Respecto a la *naturaleza* –nos dice–, se concede que la filosofía debe conocerla *tal como es*, que la piedra filosofal está oculta *en algún lugar*, pero siempre *en la naturaleza misma* que es *en sí racional*, y que el saber, por lo tanto, debe investigar y aprehender conceptualmente esa racionalidad *efectiva* [*wirklich*] presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna. El *mundo ético*, […], en cambio, no gozaría de la fortuna de que sea la razón la que entre en

[2] Como es bien sabido, Aristóteles sostiene que la vida ética consiste en el cultivo de buenos "hábitos" y que éstos llegan a imponerse como lo hace la naturaleza. Son numerosos los pasajes en que lo expresa. Baste citar el siguiente: "El hábito es difícil de cambiar, porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno: *Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres*." (*Ética nicomáquea*, 1152a25-35) (Aristóteles, 1985, p. 312). No emplea la expresión "segunda naturaleza", pero sí una muy cercana, en especial en *Magna moralia*, lo que ha llevado a varios traductores a usarla. Ver Libro II, cap. 6, 1203b32-33: "καὶ γὰρ τὸ ἔθος διὰ τοῦτο δοκεῖ ἰσχυρὸν εἶναι, ὅτι εἰς φύσιν καθίστησιν" ("la fuerza de la costumbre se reduce a que las cosas en nosotros se conviertan en una segunda naturaleza"). Es una traducción interpretativa, porque la expresión "εἰς φύσιν καθίστησιν" significa, en realidad, "está establecida (o enraizada) en la (o como) naturaleza".

> él realmente en vigor y muestre su autoridad […]. El universo espiritual estaría, por el contrario, abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, *abandonado de Dios*, con lo que para este ateísmo del mundo ético lo *verdadero* se encontraría *fuera* de él [..].(Hegel, 1988, p. 50.)

Es clara, ante todo, la tesis central, según la cual no sólo el mundo natural posee una racionalidad intrínseca, accesible a través del saber, sino que también la posee el mundo ético, y que sería, o es, un contrasentido sostener lo contrario. Ya esta tesis nos induce a considerar que cualquier forma de vida en la historia, en la medida en que representa un modo de existencia efectiva (*wirklich*) del "universo espiritual", expresa o implica una manifestación de racionalidad. Se está reconociendo así una suerte de legitimidad, y de autonomía, de las cosmovisiones culturales. Cabe advertir, sin embargo, que en el pasaje se establece una diferencia entre las "contingencias o configuraciones exteriores" y la "armonía eterna", entre los fenómenos que aparecen en la superficie y la "razón efectiva" o la "piedra filosofal" (*der Stein der Weisen*) que está presente en ellos como su esencia o su ley inmanente. Eso vale tanto para el mundo natural como para el mundo espiritual. La tesis encierra, pues, igualmente una relativización del sentido de la racionalidad que se dice estar en obra en ambos casos. Es allí donde cobra su verdadero sentido el empleo de la metáfora del "ateísmo ético".

De un lado, el ateísmo consistiría en desconocer la racionalidad (la *presencia divina*) que opera en las formas reales de existencia del mundo ético, en la medida en que todas ellas, como se especificará más adelante, son expresión de la libertad espiritual. Pero, de otro lado, el ateísmo también alude al hecho de que la racionalidad (o la *divinidad*) no se identifica necesariamente con el modo en que los acontecimientos aparecen o se comprenden a primera vista, y de que puede haber más bien un rumbo "providencial" (racional) que debemos buscar con una mirada filosófica de más largo alcance. La metáfora religiosa pone claramente ante nuestros ojos la doble faz, la paradoja, de la comprensión de la autonomía de las culturas o las formas de vida. Si bien cada una de ellas puede proclamar legítimamente su "racionalidad", es decir, su derecho a estar poniendo en práctica un modo de realización de la libertad, no por ello la idea cabal de la libertad o de la racionalidad se satisface o se agota en esa específica forma de vida. Conviene puntualizar que esta

toma de distancia es la que permite el ejercicio de la "crítica" o de la relativización de los modos de realización de la libertad, especialmente porque hace posible que dicha crítica sea inmanente. Pero de eso nos ocuparemos más adelante.

Naturalmente, la metáfora también plantea un problema adicional, que es el de la vinculación de la filosofía hegeliana de la historia con la visión teológica cristiana, con su teoría de la Providencia. Sobre este punto hay igualmente una vieja controversia, porque, al valerse Hegel con mucha frecuencia de esa asociación, no parece tan claro si es la visión teológica la que ejerce influencia sobre su pensamiento, o si no es más bien su pensamiento el que la reformula e interpreta conceptualmente a su favor.

Pero pasemos al siguiente punto anunciado al inicio, al análisis de la primera parte de la paradoja, porque lo visto en esta breve introducción, si bien es retóricamente sugerente, requiere de explicación.

2. La autonomía o el anverso de la paradoja

Como ya he adelantado de alguna manera, todo el problema se pone de manifiesto en la reformulación hegeliana del concepto de libertad[3]. Quiero decir: todos los aspectos de la cuestión que venimos discutiendo. Para entenderlo, debemos remitirnos a la presentación más sofisticada del tema, que es la que ofrece Hegel en su *Filosofía del derecho*. Es en ese marco que quisiera explicar por qué hay buenas razones para reivindicar el derecho de las formas de vida, o de las culturas, a defender la legitimidad de su autonomía. *El anverso de la paradoja.*

Como se sabe, Hegel propone allí vincular la noción de libertad a la concepción kantiana de la voluntad, lo que desarrolla de modo sistemático en la Introducción. No quiere descartar la intuición central de Kant, pese a todas las críticas que le merece su "punto de vista"[4] general sobre la ética, sino más bien rescatar su originalidad, colocarla incluso como punto de partida de su propuesta, pero ofreciendo de ella una

[3] He desarrollado más ampliamente este punto en: Miguel Giusti, "Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad" (2012).
[4] Ver el pasaje al respecto al final de la sección Moralidad en la *Filosofía del derecho* (Hegel, 1988, p. 232ss.)

interpretación dinámica, *dialéctica*, que rescate igualmente o que la vincule a la concepción aristotélica de la praxis que le parece tan persuasiva como injustamente cuestionada en la Modernidad[5]. En su lenguaje especulativo o lógico, dice por eso que la voluntad, a la que llama explícitamente "voluntad libre" o también sólo "libertad", es un "concepto", vale decir, una *definición* que, para ser cabal, debe abarcar tres dimensiones que se articulen entre sí de forma sistemática (interactiva y procesual). Es lo que conocemos bien por los parágrafos 5 al 7 de la Introducción. El "concepto" de libertad, se nos dice allí, reúne y articula entre sí las dimensiones de la "universalidad", la "particularidad" y la "singularidad" (Hegel, 1988, p. 81ss.). No quisiera dejar de mencionar, por cierto, que esas denominaciones, por más justificación filológica o hermenéutica que puedan tener, poseen algo de artificialidad especulativa que pone en riesgo la intuición central de la propuesta[6]. La cual consiste en que la libertad es una noción compleja, que es preciso abordar con conciencia histórico-filosófica, porque así se entenderá que ella se ha definido y defendido en la historia de la filosofía poniendo el énfasis en alguno de los aspectos que le son legítimamente constitutivos, pero sin haber logrado establecer una articulación adecuada entre ellos. Y, claro, eso es lo que él se propone: no descartar, o reemplazar, un aspecto por otro, sino tratar de articularlos entre sí.

Hegel concibe su obra sobre la ética (su *Filosofía del derecho* o su teoría del "espíritu objetivo") siguiendo el hilo de esa definición tridimensional de la libertad. Es, al menos, lo que propone, imaginando que ello se sigue de una percepción o necesidad "lógica" que involucra a la conciencia histórica. Por lo mismo, sugiere que el "Derecho abstracto" corresponde a la dimensión de la universalidad, la "Moralidad" a la dimensión de la particularización y la "Eticidad" a la de la singularidad. Pese a la artificialidad ya mencionada, la tesis es sugerente y, por lo mismo, ha servido de inspiración para teorías contemporáneas de la ética. Axel Honneth, por ejemplo, se ha vuelto un defensor convicto y confeso de esa concepción de la libertad –abdicando, aunque no del todo, de su antigua militancia neokantiana– y ha escrito por eso varios libros con la intención de persuadirnos de su lucidez (la de Hegel, digo), en especial

[5] Ver Miguel Giusti, "Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung" (1987/2005).
[6] Es sabidamente la posición que defiende con vehemencia Axel Honneth en sus escritos, especialmente en *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) y en *El derecho de la libertad* (2014).

los volúmenes *La lucha por el reconocimiento* (1997), *Sufrir de indeterminación* (2001) y *El derecho de la libertad* (2014). Son, los tres, me parece, libros muy importantes para la comprensión de la vigencia de la concepción hegeliana de la libertad, que iluminan en diferentes sentidos, y siempre con originalidad, las tesis del filósofo. Pues bien, precisamente en su intento de actualizar la concepción hegeliana, Honneth traduce esas dimensiones de la libertad como la "libertad negativa", la "libertad reflexiva" y la "libertad social" (Honneth, 2014, p. 36ss.).

Para no perder el hilo de mi argumentación principal, aclaro que esta presentación de la concepción hegeliana de la libertad, y de su vigencia en los debates contemporáneos, me sirve para enmarcar el problema de la paradoja anunciada desde el inicio y para explicar además lo que estoy llamando su "anverso". Sabemos ahora que la libertad tiene tres dimensiones, descubiertas o reveladas por la filosofía a lo largo de su historia, pero que Hegel quiere articular novedosamente entre sí. La original concepción moderna de la autonomía (la "universalidad") debe ser cuestionada, o más bien desarrollada (pensada como *actuante*) a través de un proceso de realización (la "particularización") que conduzca a un entramado de prácticas institucionales en el que ella pueda reconocerse (la "singularidad"). En otras palabras: en su cabal sentido, "libertad" significa que una voluntad autónoma, singular o colectiva, se pone continuamente en acto a través de sus decisiones y que de ese modo instaura un sistema de relaciones sociales institucionales que no son otra cosa sino su realización como voluntad autónoma. Esta concepción de la libertad puede interpretarse desde diferentes perspectivas, pero una de ellas, la que nos importa más ahora, es que, sobre esa base, cualquier sistema de costumbres, toda forma de vida, representa un modo específico, y legítimo, de realización de la libertad.

Se puede entender ahora mejor, eso espero, en qué sentido las culturas tienen un derecho a reclamar su racionalidad o su autonomía. *El anverso de la paradoja*. Esto refleja, por cierto, la percepción hoy más difundida sobre el tema. En efecto, se ha impuesto recientemente la convicción de que todas las culturas o subculturas tienen un valor intrínseco que merece respeto, contrariamente a lo que la cosmovisión liberal, por su habitual desdén de las tradiciones, había siempre supuesto. La revalorización de las culturas y de las cosmovisiones religiosas ha traído consigo al mismo tiempo una ponderación más positiva de sus creencias y sus hábitos de conducta, a los que

se atribuye no solo una originalidad idiosincrática sino además un valor agregado de significación sobre lo que es importante en la vida. La solidaridad de las comunidades andinas, el sentido del trabajo de la cultura japonesa, la fraternidad cristiana, el culto de la ancianidad en las sociedades asiáticas: hay muchos casos de prácticas sociales dotadas de sentido que pueden resultar ejemplares para todos los seres humanos y que provienen de una tradición cultural peculiar. Algunos autores, entre ellos Jürgen Habermas, han introducido por eso en el debate el concepto de "sociedad postsecular"[7], para referirse a la nueva situación de diálogo intercultural en que se encuentra la comunidad planetaria, una vez superado el prejuicio negativo contra las culturas o las religiones que había sido cultivado en el marco del proceso de secularización llevado a cabo en Occidente. Es más, se ha demostrado con creces que dentro de la propia sociedad liberal siguen operando persistentemente patrones de discriminación que tienen un origen cultural y que no se superan con la simple mejora de las condiciones económicas o con una mayor equidad (si la hubiera, pues no la hay) en la distribución de la riqueza. Lo interesante del caso es que estas reivindicaciones de tipo culturalista se han expresado por lo general recurriendo al concepto de *reconocimiento*, es decir, a la idea de que las culturas tienen, todas por igual, un derecho a ser reconocidas en su identidad y su peculiaridad.

Desde un punto de vista hegeliano, habría que decir que la razón de fondo por la que se plantea un derecho o un deber de reconocimiento de todas las culturas es que se sobreentiende que ellas son *expresión de la libertad*, en el sentido genérico de una *creación colectiva*. En efecto, a diferencia de las otras dos dimensiones de la libertad, en este caso no nos referimos a una autonomía meramente virtual o a una capacidad de poner en práctica nuestra libertad en sentido genérico, sino a construcciones o prácticas sociales concretas, históricamente determinadas, que encarnan una cosmovisión peculiar de la vida compartida por un colectivo. Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados, y decimos por eso que toda cultura es obra de la libertad o que ésta se plasma siempre en un entramado de instituciones concretas. No obstante, como es bien sabido, no toda

[7] Cf. Jürgen Habermas, "Creer y saber" (2002). Ver igualmente su extensa obra al respecto: *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019).

forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. Pero eso ya es materia del "reverso" de la paradoja, y de eso nos ocuparemos enseguida.

3. La crítica (inmanente) de las formas de vida. El reverso de la paradoja

No se habrá pasado por alto ciertamente que, en mi presentación del punto anterior, he utilizado con cierta flexibilidad la tesis hegeliana de la "autonomía", porque, en sentido estricto, esa dimensión de la libertad es considerada por él como propia de la Modernidad, vale decir, como la capacidad universal e igualitaria, recién entonces postulada, de la que gozarían todos los seres humanos de hacer uso de su voluntad en forma discrecional e ilimitada. No me parece erróneo proyectar el movimiento del concepto de libertad a cualquier forma de vida, pero conviene, sí, recordar que la cabal comprensión de dicho concepto, incluyendo su proyección, presupone la intervención de una conciencia histórica. Es pertinente, por eso, traer ahora a colación la famosa tesis sostenida por Hegel en su filosofía de la historia, según la cual "la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad" (*die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*) (Hegel, 2010, p. 332).

Se trata de una de esas sentencias agudas y perdurables con las que Hegel supo condensar en más de una ocasión sus intuiciones filosóficas. Es posible ciertamente que la simplicidad o la insólita certeza con que ella es expresada suenen ingenuas a nuestros oídos contemporáneos, herederos de la conciencia melancólica con la que Adorno se refiere a la "vida dañada" (*das beschädigte Leben*), es decir, a las crueldades producidas en el mundo en nombre de la libertad a lo largo del siglo XX (Adorno, 1987), o simplemente atentos a lo que sucede hoy a nuestro alrededor en el mundo. Por si fuera poco, Hegel añade, como es sabido, una explicación que acentúa la apariencia de simplicidad. La conciencia de la libertad, nos dice, ha pasado en la historia por tres momentos: en las culturas de la Antigüedad –el primer momento– la humanidad parecía tener sólo conciencia de que *un hombre* era libre: el déspota o el gobernante autócrata en cualquiera de sus variantes en los diversos continentes. Estamos hablando, para ser precisos, de la *conciencia* de la libertad, es decir, de quién podía ser considerado entonces como el único titular legítimo de esa facultad o esa

condición. En un segundo momento, entre los griegos, la humanidad pareció tomar conciencia de que la libertad la merecía más de uno: *algunos*, varios, un colectivo. Los griegos y los romanos acuñaron los conceptos de ciudadanía y de democracia y sostuvieron que la libertad era una facultad esencial de los miembros de la *polis* o la república. Pero no tuvieron problemas en excluir de la ciudadanía política a las mujeres y a los siervos, ni en legitimar la existencia de la esclavitud. Si bien la conciencia de la libertad experimentó en aquella época un notable progreso, adoleció de una ostensible y, para nosotros, sorprendente restricción. Recién en la Edad Moderna se llegó al tercer momento de esta historia, uno definitivo e irreversible, en el que la humanidad llegó al convencimiento de que *todos los seres humanos*, sin excepción ni limitaciones de ningún tipo, son libres. Se tomó finalmente conciencia de que la libertad es una facultad constitutiva y universal del ser humano en cuanto tal. La Revolución Francesa, escribe Hegel, consagró por vez primera en la historia, al menos de forma programática, la tesis certera pero prematura de los filósofos presocráticos según la cual la razón, y con ella la libertad, debía gobernar el mundo (Hegel, 2010, p. 332).

Hay buenas razones para sospechar que, tras la simplicidad de esta tesis, resuenan, como hemos dicho ya, los ecos de la teodicea escatológica cristiana que le atribuye un rumbo providencial, oculto y redentor, a la historia o, para decirlo en términos más culturales, de una concepción teleológica eurocéntrica. Pero también hay buenas razones para considerar que la posición de Hegel no se deja reducir a esos estereotipos. Es lo que espero estar poniendo de manifiesto aquí, al mostrar el nivel de complejidad y de organicidad con que es concebida su idea de libertad. Se nos dice ahora que ella se convirtió en el valor más importante de la vida humana a partir del momento en que se tomó conciencia de que es un atributo de todos los seres humanos sin distinción, o que le corresponde al ser humano en cuanto tal. Estamos hablando, claro está, de la adquisición de una *conciencia*, de una conquista conceptual, no necesariamente, o no aún, de una realidad. Para que esto último ocurra, añade allí el propio Hegel, para que el principio o el valor de la libertad se ponga en práctica en el mundo real y llegue a permear todas las instituciones de la sociedad, hará falta desplegar una ardua tarea de educación y recorrer un largo camino de la cultura. “La aplicación del principio de la libertad al mundo real –escribe–, la

compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma" (Hegel, 2010, p. 248). Queda claro, en esta perspectiva de análisis, que la libertad es la verdadera *naturaleza*, el distintivo más genuino y definitorio del ser humano, pero que la humanidad ha debido sufrir muchas convulsiones y cambios antes de llegar a tomar verdadera conciencia de su valor y que estamos aún lejos de poder disfrutar de un orden social o mundial en el que ella tenga plena vigencia.

Como vemos, pues, el concepto de libertad, que expusimos en su complejidad "lógica" tridimensional en la primera parte, sólo ha podido ser formulado a partir de la conciencia histórica que le subyace, o, dicho en otras palabras, su conceptualización encierra una mirada filosófica que aspira a recoger y procesar el legado de sus distintas realizaciones o formulaciones a lo largo de la historia. El asunto es muy relevante para nuestro tema, porque en la propia *Filosofía del derecho* Hegel sostiene la tesis –otra sentencia aguda y perdurable– que la filosofía es "la comprensión de su propia época en pensamientos" (*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*]" (Hegel, 1988, p. 61). Conviene que la analicemos brevemente, porque ella nos dará luces sobre el reverso de la paradoja.

Hegel está argumentando, a lo largo de todo el Prólogo, contra quienes pretenden "*enseñar* cómo debe ser el mundo" (Hegel, 1988, p. 62) o, para el caso más específico del que trata la obra, definir un Estado "ideal", perdiendo de vista que "la *verdad* sobre el *derecho*, la *eticidad*, el *Estado*, es *tan antigua* como su *conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión*" (Hegel, 1988, p. 48). Aquí mismo, como apreciamos, se alude a la racionalidad inmanente a la legalidad del "mundo ético" en todas las formas de vida a lo largo de la historia. A quienes se imaginan poder *ir más allá de su mundo y su época*, les recordará que la filosofía "llega siempre demasiado tarde", que ella "aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación", lo que le permite sugerir la conocida comparación con "el búho de Minerva que solo alza su vuelo en el ocaso" (Hegel, 1988, pp. 62-62). La posición antagónica, que se trata así de rebatir, es pues aquella puramente normativista, o principista, frecuente en sus contemporáneos ilustrados, de acuerdo con la cual la racionalidad de la vida política habría de buscarse

en una utopía atemporal, desligada del curso institucional de las sociedades en la historia.

A ello se debe que Hegel sostenga, en ese mismo contexto, que "la tarea de la filosofía es concebir *lo que es* [*Das* was ist *zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie*]", precisando que "*lo que es*, es la razón [*das* was ist, *ist die Vernunft*]" (Hegel, 1988, p. 61). Como es obvio, con esta precisión —que "lo que es, [en sentido preciso] es la razón"— toma distancia de una posible interpretación de la sentencia citada que hiciera de la filosofía un mero reflejo de las condiciones históricas en las que vive, o que impidiera toda forma de crítica de la realidad existente. Se trata, en efecto, de "concebir racionalmente" lo que es, no de asumirlo en su inmediatez. En el mismo sentido debe leerse la famosa, y no menos equívoca, afirmación, situada igualmente en dicho contexto, que sostiene: "Lo que es racional es *real* [*efectivamente real*] [*wirklich*], y lo que es *real* es racional" (Hegel, 1988, p. 59). No es, pues, racional, en sentido estricto, lo "real [*real*]", sino lo "efectivamente real [*wirklich*]". Conviene, sin embargo, reconocer que esta sutil y crucial diferencia entre lo uno y lo otro, no es tan evidente o tan fácilmente identificable cuando se leen los enunciados de Hegel, y que no lo fue tampoco entre sus contemporáneos[8].

Ello no obstante, se mantiene la tesis de que la filosofía no puede ir más allá de su época o de su tiempo. La *temporalidad* le es constitutiva y le pone un límite infranqueable. Es sólo en ella, o desde ella, que ha de llevarse a cabo la *conceptualización* mencionada. En la larga y sustanciosa introducción con la que se inician las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel vuelve sobre este problema y se explaya en una forma que nos permitirá esclarecer mejor sus alcances. También allí sostiene que "toda filosofía […] forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste" (Hegel, 1955, tomo I, p. 48), pero, precisamente porque le compete, desde su tiempo específico, conceptualizar o comprender "lo que es", es decir, "la razón", plantea el problema de la relación que existe entre las diferentes filosofías a lo largo de la historia.

[8] Sabemos bien que Hegel mismo, en la edición de la *Enciclopedia* de 1830, se sintió obligado a referirse a estos últimos enunciados, comentando que ellos habían "parecido escandalosos a muchos y [se habían] ganado enemigos" precisamente por haber sido tomados como una justificación del orden establecido o de la realidad existente. Cf. Hegel, 2017, p. 126ss.

Se vale entonces de la conocida diferenciación lógica, propia del *concepto*, según la cual lo más "concreto", contrariamente a la representación común, corresponde a lo más "complejo", es decir, a una confluencia mayor de determinaciones, por lo que, al pensamiento más desarrollado, que recoge la cada vez más compleja diversidad de las concepciones de la tradición, le correspondería en principio una mayor concreción. Aplicando esta diferenciación a la historia de la filosofía, sostiene que el proceso de evolución del pensamiento entraña siempre "nuevas determinaciones", razón por la cual, "la última forma que brota de este movimiento de progresiva determinación es la más concreta; por lo mismo, la filosofía posterior, más reciente y más moderna es la más desarrollada, la más rica y la más profunda" (Hegel, 1955, tomo I, p. 44)[9]. Sorprende, quizás, la contundencia de esta afirmación, porque en pocas ocasiones es formulada con tal claridad, pero no la afirmación misma, porque es lo que lógicamente cabría pensar si se acepta la vinculación necesaria de la filosofía con su época: que la filosofía posterior, o la *última*, tendría una perspectiva de mayor alcance que las precedentes. Él mismo aclara, por cierto, que "no se trata, como a primera vista podría pensarse, de una actitud de soberbia de la filosofía de nuestro tiempo" (Hegel, 1955, tomo I, p. 44), porque lo que está expresando es una tesis de fondo que consiste en la *historicidad* constitutiva del pensar, la cual, como vemos, implica no solo un vínculo ineludible con la propia época, sino, en un mismo movimiento, incluye la perspectiva de la comprensión del itinerario que ha venido recorriendo el pensamiento y el espíritu a lo largo del tiempo.

Se nos está diciendo algo, nuevamente, *paradójico*, o acaso esclarecedor de la paradoja: que la filosofía pertenece a una época, cuyo contenido sustancial la determina y del que no puede sustraerse, pero que la filosofía puede, al mismo tiempo, *trascender* a la época en el preciso y exclusivo sentido en que puede *pensar* sobre ella, convertirla en objeto de reflexión y *concebirla* o *comprenderla* con los recursos que le ofrece el pensamiento racional. Pero si esta afirmación ha de ser válida para toda filosofía, es decir, para la filosofía en cuanto tal, entonces ella debe reconocer que la

[9] La misma tesis es sostenida por Hegel en el § 13 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: "La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta." (Hegel, 2017, p. 143)

historicidad le es constitutiva, no solo retrospectivamente sino también prospectivamente, no solo en su comprensión de las filosofías y las épocas del pasado, sino también en la conciencia de que la razón habrá de seguir el mismo curso y adoptar la misma perspectiva en el futuro.

Todas estas reflexiones nos proveen de elementos de juicio para formular con más claridad lo que hemos llamado el *reverso de la paradoja*. La autonomía concedida legítimamente a las formas de vida como expresiones genuinas de realización de la libertad debe replantearse en el marco de la mencionada conceptualización del progreso de la racionalidad social en la historia. Es esta última la que permite introducir en el análisis la dimensión o la perspectiva de la *crítica*. Desde el punto de vista de una comprensión filosófica global de la realización del "concepto" de la libertad en todas sus dimensiones, dicha crítica puede considerarse *inmanente*, pues todas las formas de vida se hallan incluidas en dicho proceso. Pero, además, por la vinculación de toda comprensión filosófica a su propio tiempo, y por lo dicho sobre el proceso ininterrumpido de la historia y de la conciencia que se tiene de ella, la conceptualización del sentido y las dimensiones de la libertad no puede estar sino sujeta continuamente a revisión.

Como dijimos ya, no toda forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. En muchas de ellas se desconoce el valor de la autonomía del individuo o se mantienen costumbres discriminatorias de diferente tipo que nos hacen ver con nitidez cuán lejos se hallan esas formas de vida de reconocer el principio de acuerdo con el cual todos los seres humanos son libres. La práctica jurídica de los últimos decenios ha mostrado, en este sentido, las enormes dificultades existentes para compatibilizar el derecho consuetudinario con el sistema de derechos fundamentales de las constituciones democráticas, aun reconociendo que se trata de Estados pluriculturales.

Pero algo similar puede afirmarse sobre las formas de vida que se ajustan supuestamente a las condiciones de la Modernidad. La libertad allí entendida como autonomía del individuo puede ser una teoría ilusoria que no halla un correlato en la realidad o, peor aún, puede convertirse en un discurso ideológico que reviste de igualitarismo una situación de profundas desigualdades sociales. Como bien se sabe, el modelo del contrato social reposa sobre condiciones ideales –presupone la

igualdad originaria de los individuos–, pero en muchos casos se ha establecido, en numerosas sociedades del planeta, sobre condiciones previas de inequidad, teniendo entonces con frecuencia el efecto de perpetuar la desigualdad o en ocasiones incluso de acentuarla. La libertad moral o reflexiva, por su parte, puede ser un discurso puramente principista que no encuentra respaldo en las instituciones ni en el corpus jurídico de una sociedad. Puede naturalmente tener una fuerza movilizadora para promover cambios sociales a favor de la ampliación de los derechos humanos o ciudadanos, pero si no llega a traducirse en cambios institucionales, fácilmente deriva en movimientos radicales o extremistas destructores por principio de toda institucionalidad.

En sentido inverso, puede también afirmarse que la sistematización institucional de las formas de realización de la libertad, estando siempre presupuesta en el modelo, no puede serlo sino de un modo solo provisional. Los reclamos de la libertad negativa o las aspiraciones morales de la libertad reflexiva, vale decir: sus demandas de nuevos espacios de reconocimiento público o reconocimiento recíproco pueden someter a cuestionamiento sin cesar el estadio provisorio en que se encuentre la libertad social o aquel en el que ella se exprese a través de las instituciones realmente existentes. El dinamismo del proceso reposa, en efecto, sobre la relación dialéctica permanente entre el ideal ético comprehensivo de la libertad y las formas concretas e históricas de su realización.

4. Conclusión: la dialéctica necesaria entre hermenéutica y crítica

Por lo que hemos visto, pareciera que no es posible resolver la paradoja planteada desde el inicio en la concepción hegeliana de la vida ética, y todo nos hace pensar que ella puede tener más bien un sentido positivo. De un lado, es claro que se hace valer la legitimidad de la autonomía de las formas de vida en cuanto formas de realización de la libertad. Pero, de otro lado, al incluirlas en un proceso de evolución de la cultura ética en la historia y en un complejo abarcador de determinaciones (el "concepto de libertad"), su autonomía es relativizada en función de una comprensión más global. Ahora bien, dado que esta comprensión global se halla ineludiblemente

vinculada a su tiempo y al devenir de la reflexión filosófica, no hay modo de evitar la procesualidad o la relación dialéctica entre los dos lados de la paradoja.

Acaso porque el problema encierra dimensiones a primera vista tan contrapuestas, la filosofía de Hegel ha sido objeto de críticas severas, de un lado y de otro, dependiendo de qué aspecto de la paradoja se pone en primer plano. Ya entre sus contemporáneos, como se sabe, se puso en cuestión su interpretación de la "racionalidad de lo real" y hasta se le objetó estar otorgando legitimidad teórica al Estado prusiano. Y, desde entonces, ha habido una larga tradición de pensadores que, plegándose a esta lectura, o bien han mantenido la denuncia de la complicidad de la filosofía hegeliana con la sociedad realmente existente o con el eurocentrismo hegemónico, o bien han reivindicado su inspiración originaria radical para cuestionar, en su nombre, la persistencia de formas de alienación o extrañamiento en la sociedad. Ello ha ocurrido no solo en la teoría, sino también en la práctica, es decir, en una amplia diversidad de movimientos sociales emancipatorios que han recurrido a motivos hegelianos para fundamentar, aun indirectamente, o para combatir contra ellos, sus pretensiones libertarias.

Pero, como es sabido, el movimiento ha sido pendular, porque, de otro lado, la concepción hegeliana de la vinculación de la filosofía a su época también ha inspirado a una tradición historicista enfocada principalmente en la racionalidad inmanente a la vida de las culturas y de los pueblos, desde el vitalismo decimonónico hasta las teorías culturalistas, o multiculturalistas, de nuestra época, incluyendo naturalmente a la concepción del "reconocimiento". Quizás la más significativa herencia de esa tesis ha sido la filosofía hermenéutica, pues es la que ha recogido filosóficamente con mayor provecho la idea de la *conciencia histórica*, proyectando hacia el pasado la confianza en el desarrollo de una racionalidad práctica en las culturas y abogando por la comprensión de las diferentes épocas de la historia en forma de constelaciones multidimensionales de sentido (Bubner, 1970).

A todo ello conduce la tesis hegeliana de que la filosofía es la comprensión de su época en pensamientos. A la denuncia de las limitaciones de la realización de la razón en la historia y al reconocimiento de las formas en que ella adquiere existencia efectiva. Siempre desde el presente, desde el momento último al que ha llegado el espíritu que se conoce a sí mismo. Y necesariamente con conciencia histórica, porque

ella le es ya constitutiva al pensamiento, no solo respecto del devenir de las concepciones filosóficas del pasado, sino también respecto de los cambios que experimenta la sociedad en sus formas institucionales y sus hábitos de conducta en el marco de su evolución. Ha habido y habrá momentos en la historia —el de nuestra propia época es claramente uno de ellos— en los que se deberá poner el acento en la crítica, porque peligra el avance de la cultura de la libertad o se retrocede en la primacía de la política sobre la economía, en otras palabras, porque se agravan las expresiones de la "alienación" o del "extrañamiento" en el equívocamente llamado *orden del mundo*. Pero ello no debe hacernos perder de vista el grado de maduración, o de realización, que ha ido experimentando la razón en el curso de esta misma historia, que es lo que nos permite ejercer la actitud crítica frente a sus expectativas normativas incumplidas.

Ante el escenario apocalíptico que nos muestran hoy en día las relaciones, o más bien los conflictos, entre las aquí llamadas "formas de vida", las reflexiones presentadas en esta conferencia pueden parecer ingenuas o acaso descaminadas. Es difícil imaginar que una historia tan funesta como la nuestra tenga un rumbo racional. Ya hace 250 años decía Hegel que ese era precisamente el meollo, el *nudo*, ante el que se encontraba la historia una y otra vez, sin que debiéramos cejar en el empeño por hacerla progresar (Hegel, 2010, p. 469).

REFERENCIAS

Adorno, Theodor (1987), *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro, Madrid: Taurus.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia,* Introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos.

Aristóteles (2011), *Poética, Magna Moralia*, introducciones, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid: Gredos.

Bubner, Rüdiger (1970), "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt", en: R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tubinga: J.C.B. Mohr, tomo 1, pp. 317-342.

Giusti, Miguel (1987), “Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung”, en: *Hegel-Studien*, vol. 22, pp. 51-71 (version española: “La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel, en: M.G., *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2005, pp. 55-79).

Giusti, Miguel (2012), “Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29 Núm. 2, pp. 609-624: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n2.40702.

Habermas, Jürgen (2002), “Creer y saber”, en: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, pp. 129-146.

Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 3 tomos.

Hegel, G.W.F. (1988), *Principios de la filosofía del derecho*, edición de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.

Hegel, G.W.F. (2010), *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción de Josep María Quintana, Madrid: Gredos.

Hegel, G.W.F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, edición bilingüe de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada Editores.

Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2001), *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad,* Buenos Aires: Katz.

3. Hegel und der Internationale Hegelianismus (1831-1914)

https://doi.org/10.36592/9786554602655-03

Thomas Sören Hoffmann[1]

Zusammenfassung: Der Beitrag bestreitet die verbreitete These, daß Hegels Todesjahr 1831 zugleich für das Ende des Deutschen Idealismus bzw. eines ernstzunehmenden Hegelianismus stehe. Er zeigt statt dessen auf, daß die Dinge so einfach nicht liegen, was sich vor allem dann zeigt, wenn man die Perspektive einerseits nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt und sich andererseits mit der Tatsache vertraut macht, daß ein Fortleben des Hegelschen Denkens nicht alleine an der Übernahme des Gesamtsystems festgemacht werden, sondern sich auch auf Teilbereiche, die produktiv weiterentwickelt wurden, beziehen kann. Die vielfältigen „Metamorphosen" der Hegelschen Philosophie nach dem Tod ihres Urhebers lassen sich zureichend nicht mittels der bekannten Schemata von Alt- und Junghegelianismus, Rechts- und Linkshegelianern darstellen. Hier bedarf es eines neuen, philosophiegeschichtlich wohlinformierten Zugangs. Dabei geht es um so verschiedene Formationen wie den „metaphysischen" Hegelianismus, der zeitweise in Großbritannien Einzug hielt; den skandinavischen Hegelianismus, der in Dänemark zeitweise das gesamte Geistesleben bestimmte; den politisch engagierten, aber sich auch historisch selbst reflektierenden italienischen Hegelianismus, der im Ausgang von Neapel maßgeblich an der Konstitution des italienischen Nationalstaats beteiligt war; den literarischen und „messianischen" Hegelianismus in osteuropäischen Ländern wie Russland, Polen oder der Slowakei; schließlich den gesellschaftspolitisch-pragmatisch ausgerichteten Hegelianismus der St. Lewis School of Philosophy in den USA, der in Teilen mit südamerikanischen Hegelrezeptionen vergleichbar ist. Gemeinsame Strukturmerkmale des Internationalen Hegelianismus sind unter anderem eine lebensweltliche Fundierung und Ausrichtung der Philosophie, ein zumeist praktisches Leitinteresse und eine Fortführung des Hegelschen systemphilosophischen Ansatzes auch dann, wenn nur an Teile des Systems angeknüpft wird. Insgesamt erweist sich so der Internationale Hegelianismus als ein auch kulturell und politisch relevantes Ferment auf logosphilosophischer Basis.
Schlagwörter:BHegelianismus, Logosphilosophie, Systemphilosophie, Lebensphilosophie

Hegels Philosophie hat, wie wir wissen, nicht nur die Geschichte der Philosophie selbst zum Thema, sie hat inzwischen auch ihre eigene Geschichte – was jedoch ganz und gar nicht heißt, daß sie ins geistesgeschichtliche „Museum" gehörte. Unser Kongreß *Hegel e América Latina – Recepção e Hermenêuticas* stellt als solcher

[1] Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen. thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

ein schönes Zeugnis dafür dar, daß die Philosophie Hegels keineswegs ein nur vergangenes und zudem nur ein regionales „Gewächs“ mit lokal und temporal eingeschränkter Bedeutung gewesen ist. Stellvertretend für viele andere Unternehmungen mit gleicher Zielsetzung zeigt er vielmehr eindrücklich, daß Hegels Denken noch immer eine selbst die Grenzen von Kontinenten übersteigende Resonanz besitzt, sie auch schon länger besessen hat, ja sich diese Resonanz auch neu erobern kann. Es geht, wie der folgende Beitrag unter anderem *auch* zeigen will, bei Hegel und im Hegelianismus um eine schlechterdings *paradigmatische* Art des Philosophierens, die immer wieder Gehör finden kann und findet und in demselben Maße, in dem sie selbst sehr bewußt einem philosophischen Gespräch über die Jahrhunderte hinweg angehört, auch eine vorwärts gewandte Kommunikation über die für uns jenseits aller Alltäglichkeiten wirklich wichtigen Fragen erlaubt und erschließt. Hegels Philosophie, die manche im Zeichen des dezidierten Vorurteils betrachten, es hier mit einem starren System und einem hypertrophen Erkenntnisanspruch zu tun zu haben, erweist sich dabei als ein sehr geeignetes Medium, eine adäquate, denkende Köpfe verbindende Sprache zu finden, in der sich *hier und jetzt* zugleich *das* ausspricht, was philosophisch zu sagen und in diesem Sagen weiter zu entwickeln ist. Philosophie lebt ja davon, daß sie wirklich den Unterschied macht zwischen dem, *was zu sagen notwendig ist* und dem, *was es nicht ist*; daß sie das – mit Hegel zu reden – „ursprüngliche *Wort*“ ausspricht, in dem „die Idee“ in ihrer „Äußerung“ sich rein selbst „vernimmt“ (cf. HEGEL, GW XII, 237), während sie sich zugleich streng unterscheidet von allem Gerede, das *schlechthin* äußerlich und gänzlich bar jedes für sich selbst stehen könnenden Gehaltes ist. Unser Thema ist dabei zunächst die konkrete Rezeption der Hegelschen Philosophie in den ersten Jahrzehnten nach Hegels Tod bis etwa zu der Schwelle, an der auch ihre Rezeption in Lateinamerika begann, zu jener Schwelle oder Zäsur, die der Erste Weltkrieg eben auch in globaler Hinsicht bedeutete. Es wird sich hier sehr schnell zeigen, daß die Dynamik und konkrete Gestalt dieser Rezeption die üblichen, in der Regel primär am deutschen Sprachraum orientierten Schemata in der Rekapitulation des Hegelianismus sprengt: die Schemata eines Denkens in den Kategorien von Alt- und Jung-, Rechts- und Linkshegelianismus, was schon damit zu tun hat, daß diese Rezeption schon sehr bald eine durchaus internationale, ja *interkontinentale* gewesen ist. Unser Kongreß steht hier insoweit in einer Linie, die, ohne in ihrem Entstehen

irgendwie „geplant“ oder interessengeleitet gewesen zu sein, bereits in der ersten Hälfte des 19. Jhds. auftrat und erkennbar wurde und die in letzter Instanz einer Logik der *Sache*, einer Logik der sich „selbst bestimmenden Idee“ (cf. ibd.) folgte, der wir auch heute noch, eben auch in der Arbeit von FILORED, folgen. Mein Beitrag bezieht sich insoweit zumindest mitlaufend in seinem Gegenstand immer eben auch auf uns und die eigentliche Motivation zu unserer Arbeit – auf das, was wir in FILORED tun und auch mit diesem Kongreß, der heute schon wieder zu Ende geht, getan haben! Kommen wir damit aber zu unserem Thema.

I Hegel und sein unmittelbares Echo: das 19. Jahrhundert

Nach einer noch immer weit verbreiteten Auffassung ist die hohe Zeit des spekulativen Denkens, die mit Kant begonnen hatte, mit Hegels Tod unwiderruflich zu Ende gegangen (stellvertretend z.B. DIETZSCH 2008, 106). Es sind nach dieser Sicht 50 „erregende“, „heroische“ oder eben schlechterdings „exemplarische“ Jahre der Philosophie gewesen, die zunächst ganz unverhofft im Jahre 1781 in Königsberg begannen und 1831, inzwischen gut situiert in der akademischen Welt und kaum mehr Neues verheißend, in Berlin zu Ende gingen. Auch Schellings spätes Wirken auf dem Feld der Philosophie der Mythologie und Offenbarung wird von vielen nur noch als Nachklapp einer im Grunde längst versunkenen Zeit und als letztlich wenig überzeugender Versuch ihres Urhebers im „positiven Denken“ statt in der eigentlichen Spekulation verstanden (anders VETÖ 1998/2000). Und auch die auf Hegel folgenden hegelianischen Schulen zur Rechten wie zur Linken dokumentieren nach der vorherrschenden Doxographie primär die Auflösung der Verbindlichkeit „des Systems“ und gehören bereits zu einem Prozeß, „in dessen Verlauf“, wie Hermann Lübbe es einmal genannt hat, Hegel selbst je länger, je mehr „fast unerkennbar“ geworden ist (LÜBBE 1962, 17). Karl Löwith hat, diese Sicht verschärfend, von einem durchaus „revolutionären Bruch“ mit dem transzendentalen und spekulativen Denken nach Hegels Tod gesprochen, zu dem als eigentliche „Alternative“ – nach Zwischenstationen vor allem bei Feuerbach, Marx und Kierkegaard – am Ende Nietzsche aufscheinen soll (LÖWITH 2022): ausgerechnet Nietzsche, der damit zu einer Art Nachlaßverwalter nicht nur der neueren spekulativen Philosophie, sondern

überhaupt der Metaphysik aufrückt, als den ihn dann auch Heidegger ausrufen konnte. Diese und ähnliche Standard-Historiographien fokussieren, wie bereits erwähnt, was Hegel betrifft in der Regel primär den deutschen Sprachraum (cf. KLEINER 1984, 742) und übersehen entsprechend nur allzu leicht, daß es im größeren, ja globalen Maßstab durchaus auch ganz andere Anschlüsse an Hegel, ja auch über die engeren Kreise der Wissenschaft hinaus durchaus wirksame Filiationen des Hegelschen Denkens gegeben hat, die keineswegs auf die Weise marginalisiert werden können, wie es hier immer wieder geschieht (LEHMANN 1957, 66): Anschlüsse im Sinne von Metamorphosen und kreativen Fortschreibungen, die zwar im Einzelfall auf ein bestimmtes kulturelles Milieu bezogen oder an bestimmte thematische Interessen (z.B. rechtswissenschaftliche oder ästhetische) geknüpft sein können, dennoch aber gewisse gemeinsame Merkmale zeigen und ein übergreifendes Ganzes aufscheinen lassen, dessen genauere Geschichte – trotz verschiedener neuer Anläufe zu ihrer Dokumentation (zuletzt noch einmal HERZOG 2013) – bislang nicht wirklich geschrieben ist (ältere Übersichten zu den in jedem Fall zu berücksichtigenden Positionen und Autoren dazu bei HELFERICH 1979, 143-150; VERRA 1988, 211-243 u.a.). Wir werden sehen, daß es hier im Rahmen dieser noch zu schreibenden Geschichte durchaus mehr zu entdecken gibt, als man gemeinhin annehmen könnte – und wenden uns damit endgültig unserem Thema, dem „Internationalen Hegelianismus“ von 1831 bis 1914, zu!

Der Titel dieses Beitrags kündigt bereits an, daß wir hier die nach Hegels Tod – in übrigens überraschend vielen Ländern – auftretenden Metamorphosen des Hegelianismus, die wir unter dem Titel „Internationaler Hegelianismus“ zusammenfassen, innerhalb eines Zeitraums betrachten wollen, der eben bis zu jenem markanten System- und Kulturbruch reicht, den der Erste Weltkrieg bedeutete. Mit der Nennung dieser zeitlichen Zäsur soll nicht geleugnet werden, daß es durchaus bestimmte Verbindungen zwischen den Hegelianismen *vor* und *nach* 1914/1918 gibt. Dennoch fand sich (auch) der Hegelianismus der Nachweltkriegszeit nicht nur in einem gründlich veränderten kulturellen Milieu wieder; er sah sich vielmehr auch neuen Fronten gegenüber, auf die es jetzt zu reagieren galt: wir denken etwa an die neue theoretisch wie ästhetisch-praktisch, d.h. in der Kunst und Literatur auftretende *Kulturkritik*, die an die Stelle des alten Kulturoptimismus trat, zu dem auch der

Hegelianismus gezählt hatte; wir denken an philosophische Strömungen wie die *Existenzialontologie* oder gar den offen nihilistischen *Existentialismus*, die sich aus der überkommenen „metaphysischen" Umklammerung zu befreien suchten; wir denken an den *Positivismus*, der in Gestalt des sog. „logischen Positivismus" des Wiener Kreises zuletzt für eine verstandesphilosophisch hochgerüstete maximale Entfernung vom Logosbegriff der Tradition bis hin zum Philosophiebegriff Hegels und seiner Schule erreichte; wir denken schließlich auch daran, daß der Marxismus in der Sowjetunion inzwischen Staatsideologie geworden war, was, da auch er mit Hegel in historischem Zusammenhang stand, eine neue, nicht unbedingt leichte Hypothek für den Hegelianismus bedeutete, der jetzt, so etwa bei Popper oder Hayek, für alle Auswüchse des Totalitarismus (mit-)verantwortlich gemacht werden konnte. Hinzu kommt noch, daß die spätestens mit Dilthey einsetzende *Historisierung* der Hegelschen Philosophie diese in ihrem ureigenen systematischen Anspruch unterlaufen, jedenfalls aber relativieren konnte, was im 20. Jhd. gerade auch bei seriösen Hegellesern in der Tat geradezu systematisch immer wieder geschah. Was aber hatte die Periode *davor*, die Periode des mannigfachen Widerhalls, den Hegels Denken eben ganz entgegen der Löwithschen und anderer, ihr verwandter Perspektiven gefunden hatte, eigentlich ausgemacht? Schauen wir uns die Manifestationen des Internationalen Hegelianismus in seiner aufsteigenden Bewegung von 1831 an näher an, dann lassen sich in einer ersten Näherung jedenfalls drei Grundzüge feststellen, die wir hier vorab benennen. Es handelt sich um folgende Charakteristika, auf die bei der Erschließung des hegelianischen Erbes zu achten sich empfiehlt:

1. Der Internationale Hegelianismus bezieht sich, auch wenn es ihm stets um einen *authentischen* Anschluß an Hegel und nicht etwa um einen Hegel-Revisionismus geht, nicht in jedem Fall auf das gesamte Hegelsche System in gleichem Maße. Zwar gibt es den Anspruch, das Gesamtsystem weiterzutragen, durchaus, was in Deutschland z.B. für Karl Rosenkranz, später für Kuno Fischer, in Italien für Agosto Vera gelten kann. Gleichwohl treffen wir insgesamt auf eine nicht geringe Anzahl von vornherein *eklektisch* ansetzenden Versionen des Hegelianismus, die ihren Schwerpunkt beispielsweise in der Geschichtsphilosophie, in der Ästhetik oder auch in der Rechtsphilosophie setzen. Wir werden z.B. auf verschiedene auch politisch

motivierte Hegelianismen zu sprechen kommen, erwähnen daneben aber sogleich bemerkenswerte Spezialisierungen wie den sogenannten Strafrechtshegelianismus in Deutschland, der an den juristischen Fakultäten noch immer wirksam war, als man an den philosophischen den Namen Hegel längst zu meiden begonnen hatte. Was hier – gegen die Tendenzen der Zeit – lebendig blieb, war das Festhalten an einem mit Hegel im Freiheitsbegriff verankerten Denken der Strafe, der sich einem den Menschen – z.B. mit utilitaristischen Argumenten – verdinglichenden Denken entgegenstellte.

2. Die Manifestationen des Internationalen Hegelianismus treten niemals nur im Sinne von „Denkmodellen" oder als rein akademisch gemeinte Rekapitulationen des Hegelschen Denkens auf. Sie setzen vielmehr die Verankerung in einer *Lebensform* voraus oder zielen zugleich mit Nachdruck auf eine solche. Der Hegelianismus des 19. Jhds. ist insoweit stets „engagiertes" Denken, steht für ein sich reflektierendes Leben, auf dessen vernunftgeleitete Weiterentwicklung er gerichtet ist. Er ist, wenn man so will, engagierte *Lebensformwissenschaft*, die nie nur auf den Intellekt, sondern immer auch auf die Motivation zielt.

3. Es handelt sich bei den Manifestationen des Internationalen Hegelianismus immer um ein Denken, das so wie die abstrakte Entgegensetzung von Theorie und Praxis auch die von Empirismus und Rationalismus, von Inhaltsorientierung und Formalismus hinter sich gelassen hat. Der Hegelianismus, wie wir ihn hier betrachten, vertritt vielmehr, wenn man so will, als sein zentrales Hegelsches Erbstück eine aus Hegels Methode gewonnene Logosphilosophie, die sich auf dem Boden des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins zu bewähren und dabei die integrative Kraft des logischen Verhältnisdenkens zu entfalten versucht. Auch dort, wo sich die Hegelianer auf bestimmte Themenkreise beschränken, ist ihr Denken in diesem Sinne immer holistisch ausgerichtet und versucht, die auszuarbeitenden Themen jeweils aus umgreifenden Zusammenhängen und Kontinuitäten heraus zu verstehen.

II Eine Übersicht zu den Manifestationen des Internationalen Hegelianismus

Machen wir uns nun aber das, worum es hier geht, zunächst an den wichtigsten historischen Beispielen klar, um deren möglichst systematische Zusammenschau es

uns am Ende dann gehen soll. Wir beginnen im europäischen Nordwesten, in Großbritannien.

1. Kompensatorischer Hegelianismus: Großbritannien

In *Großbritannien* zeigten die – hier im Vergleich zu anderen Ländern relativ späten – Anfänge der Hegelrezeption zunächst eher akademischen Charakter, erreichten dann aber bald auch eine „weltanschauliche" bzw. „metaphysische" Dimension. Hegel, aus dessen Werk immerhin erst 1855 eine erste Übersetzung ins Englische erschien[2], war in Großbritannien nach dem Zeugnis von John Alexander Smith (1863-1939) in Oxford zunächst als „Verstehenshilfe" für die Kantische Philosophie herangezogen worden. Hinzu trat dann ein Interesse an Hegel als Philosophiehistoriker, wie wir es etwa bei dem Platonübersetzer und Theologen Benjamin Jowett (1817-1893) in Oxford antreffen, der Hegel große Leistungen zur Erschließung eines angemessenen Verständnisses der griechischen Philosophie bescheinigen konnte[3]. Indirekt hatte Hegel in Großbritannien daneben über die (theologische) Tübinger Schule, insbesondere durch Ferdinand Christian Baur (1792-1860), gewirkt, dessen in einem weiteren Sinne hegelianisch inspirierte Hermeneutik für den Umgang mit den biblischen Schriften auch von anglikanischen Theologen als epochemachend wahrgenommen wurde. Für eine eigentliche Rezeption von Hegel um seiner selbst willen wurde dann jedoch James Hutchison Stirlings (1820-1909) Werk „The Secret of Hegel" entscheidend, das 1865 in erster Auflage erschien und Hegels Philosophie vor allem als Vertreterin einer rationalen Restitution der vormaligen Metaphysik mit Einschluß der Gottes- und Unsterblichkeitslehre zur Geltung zu bringen versuchte. Man geht dabei nicht fehl, wenn man in Stirlings Hegelianismus eine auf den *Kampf der Weltanschauungen* verweisende Seite erkennt, in der Hegel letztlich gegen den Skeptizismus und zunehmend als heraufziehend wahrgenommenen Nihilismus der eigenen Gegenwart in Stellung gebracht werden

[2] Cf. *The Subjective Logic of Hegel*, translated by H. Sloman und J. Wallon, London 1855 (dazu MUIRHEAD 1927).
[3] Jowett hatte persönlich mit Johann Eduard Erdmann in Verbindung gestanden, so daß insoweit auch ein Kontakt zu den deutschen Hegelianern gegeben war.

soll, gegen den zumindest die eigene empiristisch-sensualistische Tradition kein „Gegengift“ bieten zu können schien. Man kann in dieser Hinsicht einen Schwerpunkt des frühen britischen Hegelianismus überhaupt in dem Interesse finden, ein ernstzunehmendes Gegengewicht gegen die Auflösungserscheinungen der Zeit aufbieten zu können, das man nicht in der eigenen Tradition, wohl aber bei Kant und Hegel antreffen zu können vermutete. Britische Hegelianer wie Edward Caird (1835-1908) oder Thomas Hill Green (1836-1882) versuchten dabei mitunter *auch*, den angelsächsischen Empirismus mit Kant und Hegel in einer Einheit zusammenzudenken und zogen dabei aus Hegel nicht zuletzt soziale und politisch-praktische – z.B. liberale – Konsequenzen, die gegen die einheimische utilitaristische Tradition aufgerufen werden konnten[4]. Der uns damit hier begegnende „engagierte Hegelianismus“ tritt insofern im Sinne eines bewußt getätigten Philosophie-Imports auf, mit dem man auf eine Defizienzerfahrung in bezug auf die eigene philosophische Tradition reagierte. Wir können hier einstweilen von einem „kompensatorischen Hegelianismus“ sprechen, mit dem Defizite in Denkhaltung und Lebenswelt korrigiert werden sollten (Literatur u.a. MOGGACH 2006; KIRK 1988).

2. Zivilisatorischer Hegelianismus: „The St. Louis Movement“ in Nordamerika

Eine der insgesamt bemerkenswertesten Ausprägungen des Internationalen Hegelianismus treffen wir sodann in den Vereinigten Staaten von Amerika in Gestalt der „St. Louis School of Philosophy“ an, die von Henry Conrad Brokmeyer (1826-1906) und William Torrey Harris (1835-1909) in den 1860er Jahren eben in St. Louis am Mississippi ins Leben gerufen worden ist. Über die Gründung dieser Schule oder auch „Bewegung“ liegen uns aufschlußreiche Berichte von Beteiligen wie Denton J. Snider (1841-1925) oder Thomas Davidson (1840-1900) vor, aus denen unter anderem hervorgeht, daß eine der Zielsetzungen der Schule ein „making Hegel talk English“ (DE ARMEY/GOOD I, VIII) war – eine Zielsetzung, die freilich keineswegs auf ein bloßes Übersetzungsprojekt zielte, sondern den Sinn hatte, aus der Hegelschen Philosophie so etwas wie eine „Entwicklungshilfe“ für die noch jungen, gleichwohl aber schon von

[4] Green etwa hat dies nicht nur in literarischer Form, sondern auch durch politische Aktivitäten im Sinne des Liberalismus getan.

einem Bürgerkrieg gepeinigten Vereinigten Staaten ziehen zu können. Von den beiden Gründern war Brokmeyer ein deutscher Einwanderer, der aus Minden an der Weser stammte und im Jahre 1840 „with 25 cents in his pocket and three words of English in his vocabulary“ (ibd.) in New York eingetroffen war. Nach verschiedenen Zwischenstationen mit den diversesten Beschäftigungen verbrachte Brokmeyer von 1854 an zwei Jahre in einer Hütte in den Wäldern von Missouri, in denen er sich in die Schriften Hegel einarbeitete. Mit Harris, den er bald zum Hegelianismus bekehrte, traf er 1857 in der „Kaufmannsbibliothek“ (Mercantile Library) zusammen; um beide scharten sich zunächst mehrere Deutsch-Amerikaner, während sie bald nach dem Ende des Bürgerkriegs, im Januar 1866, die „St. Louis Philosophical and Literary Society“ gründeten. Es verdient festgehalten zu werden, daß sozusagen zu den Gründungstexten der Schule eine Übersetzung der *Wissenschaft der Logik* gehörte, die Brokmeyer auf Drängen von Harris angefertigt hatte – so daß am Beginn der Schule gar nicht so sehr das rasch dominierende praktische, sondern ein spekulatives Interesse stand. Die Zeitschrift dieser Hegelianer, das „Journal of Speculative Philosophy“, das von 1867 bis 1893 erschien, wandte sich in den ersten Nummern auch durchaus spekulativen Themen zu, so etwa gleich im ersten Heft der Hegelkritik Trendelenburgs, später etwa der Frage nach Theismus und Pantheismus, sonst aber auch Themen wie der Frage nach dem Materialismus, dem Hedonismus und Utilitarismus oder auch den Differenzen zwischen den Methoden von Kant, Fichte und Hegel. In dem „Journal“ publizierten später nach ganz unterschiedlichen Seiten hin neigende Autoren wie John Dewey, William James, Charles Sanders Peirce und Josiah Royce (von den Ausländern übrigens auch Augusto Vera), so daß man durchaus sagen kann, daß der amerikanische Hegelianismus auch als Katalysator in der Herausbildung einer institutionalisierten nordamerikanischen Philosophie fungiert hat; zugleich blieb, was am Mississippi geschah, auch in der alten Welt nicht unbekannt, was ein Beitrag von 1871 des Würzburger Philosophen Franz Karl Hoffmann (1804-1881) in den „Philosophischen Monatsheften“ belegt, der unter dem Titel „Die Hegel’sche Philosophie in St. Louis in den vereinigten Staaten Nordamerika’s“ den Diskussionsfaden zu dem Thema Theismus / Pantheismus aufnahm. Tatsächlich aber darf bezüglich der „St. Louis Hegelians“ aber vor allem ihr Engagement im Bereich der Politischen und Staatsphilosophie nicht übersehen

werden. Debattiert wurde hier über ökonomische Fragen, über die amerikanische Regierungsform – so etwa durch Thomas Davidson unter dem Titel „American Democracy as a Religion" – oder auch den Zionismus. In diesem Kontext darf nicht übersehen werden, daß die Hegelianer von St. Louis entscheidende Impulse für den Aufbau eines öffentlichen Bildungssystems in den Vereinigten Staaten gesetzt haben, das beim Kindergarten begann und bei der Etablierung von Strukturen öffentlicher Kommunikation endete[5]. Man wird insoweit sagen dürfen, daß der nordamerikanische Hegelianismus sich jedenfalls durch starke Impulse zur konstruktiven Mitgestaltung der „bürgerlichen Gesellschaft" der jungen Vereinigten Staaten hervorgetan hat. Hegelianer zu sein, hieß hier, das Bewußtsein einer umfassenden Sinneinheit in den Alltag der Individuen hineinzutragen, hieß an der Organisation eines „Gemeingeistes" mitzuwirken, wie er in der Logik des amerikanischen gesellschaftlichen Atomismus keineswegs einfach schon lag, sondern erst geschaffen werden mußte. Hegel wurde so, wie gesagt, Entwicklungshelfer im Blick auf eine Zukunft hin, die für das Auge der Vernunft auch immer schon Gegenwart sein kann (Literatur: GOETZMANN 1973, FLOWER/MURPHY 1977, POCHMANN 1948, SNIDER 1920, RIEDL 1973, ROSER 2004).

3. Milieustiftender Hegelianismus: Skandinavien

Noch einmal anders lagen die Dinge in *Skandinavien*, wo wir insbesondere um die Mitte des 19. Jhds. ein nach verschiedenen Seiten hin entwickeltes, von Hegel dominiertes Bewußtsein antreffen. So war Dänemarks so genanntes „Goldenes Zeitalter" durch den Dichter Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), den Kopenhagener Philosophen, Theologen und zuletzt Theologieprofessor Rasmus Nielsen (1809-1884) sowie den Bischof von Seeland, Hans Lassen Martensen (1808-1884), der zugleich das Oberhaupt der dänischen Staatskirche war, durch drei auf unterschiedlichen Feldern wirkende Hegelianer bestimmt, die zugleich nicht die einzigen Verbindungsmänner zum deutschen Idealismus und insbesondere zur Hegelschen

[5] Richard Field hat in diesem Sinne formuliert: „Although the ideas of the movement had little enduring influence, the St. Louis Hegelians represent an important chapter in the history of American philosophical thought and the developing relationship between intellectual and popular culture in the nineteenth century" (https://www.iep.utm.edu/hstlouis/).

Philosophie waren. Die genannten stehen insgesamt für ein „Milieu“, eine objektiv-geistige Manifestation des Hegelianismus, die einer größeren Leserschaft vor allem durch die Konfrontation und Reibungen an ihm bekannt ist, die mit dem Namen Sören Kierkegaard verbunden sind. Kierkegaard gilt als existenzphilosophisch wie auch christlich motivierter Hegelkritiker und ist dies in mancher Hinsicht auch, selbst wenn dies nicht ausschließt, daß er selbst Hegel manches verdankt. Allerdings könnte es sich zugleich empfehlen, Kierkegaard in erster Linie gar nicht so sehr als Hegelkritiker und vielmehr als Kritiker des hegelianisch bestimmten Milieus zu sehen, in daß er sich in Dänemark gleichsam hineingeboren fand. Seine Kampfkategorie des „Einzelnen“ etwa ist primär gegen die vollständige Absorption des Individuums eben in eine Gestalt des objektiven Geistes, der nach Kierkegaard immer auch ein Zeitgeist ist, gerichtet, während sie an Hegels Begriff des Individuellen und der Individuation letztlich vorbeigeht bzw. ihn nicht zur Kenntnis nimmt. Auch die Attacken Kierkegaards gegen Bischof Martensen sind im letzten nicht Angriffe auf einen Hegelianer bzw. einen hegelianischen Begriff des Christentums, sondern Angriffe auf ein auf eine Institution reduziertes Christentum, aus dem alle heilsame dialektische Unruhe schon verschwunden ist. Indirekt bestätigt auch Kierkegaard so, was der Gehalt und das Selbstverständnis des dänischen Hegelianismus war: nämlich die Entfaltung eines dem eigenen Verständnis nach sittlichen Milieus, einer vernunftgesättigten Lebensform, der allerdings in der Tat der Stachel des Negativen auch fehlen mochte. – Blicken wir nach Norwegen, so finden wir bei dem Osloer Theologen und Philosophieprofessor Marcus Jacob Monrad (1816-1897) erneut einen in ästhetischen, religionsphilosophischen, philosophiegeschichtlichen wie auch spekulativen Fragen bewanderten Hegelianer, der sich zugleich auch politisch äußerte; in Finnland kann Johan Vilhelm Snellman (1806-1881) unter die Autoren gezählt werden, denen es gelang, mit einer durchaus bemerkenswerten politischen Wirksamkeit – in seinem Falle zugunsten eines ‚Überlebens’ der finnischen Nation und eines finnischen Nationalbewußtseins in der Spannung zwischen Schweden und Rußland – eine ebenso respektable philosophische Arbeit zu verbinden, die dem Hegelianismus der Zeit spekulative Tiefe und zugleich über die Zeit hinausweisende

Bedeutung verleihen konnte[6]. Monrad und Snellman, der übrigens auch ein für die schwedische Hegelrezeption wichtiger Autor war, kann man mit anderen so einem „Kulturhegelianismus" zuordnen, der sich insgesamt – wie auch der dänische Hegelianismus – auch unter dem Aspekt eines nunmehr der neuen Zeit angepaßten lutherischen Staatskirchentums lesen läßt (Literatur: STEWART 2007, MANNINEN 1984, KOPPANG 1943).

4. Selektiv-verspäteter Hegelianismus: Frankreich

Werfen wir sodann einen Blick auf *Frankreich*, so ergibt sich unmittelbar ein deutlich anderes Bild. Hegel wurde hier zum einen durch Victor Cousin (1792-1867), der Hegel noch in seiner Heidelberger Zeit persönlich kennengelernt hatte, recht früh bekanntgemacht; Hegels System wurde zum anderen durch Joseph Willm (1790-1852) in Straßburg, der in Paris ein vierbändiges Werk zur deutschen Philosophie zwischen Kant und Hegel erscheinen ließ, wie auch durch Augusto Vera, der bei Cousin studiert hatte, einem noch einmal tiefer eindringenden, spekulativen Verständnis zugeführt[7]. Dennoch scheint die „autochthone" französische Tradition insgesamt zu „robust" gewesen zu sein, um Hegelsches Denken in größerem Umfang integrieren zu wollen oder zu können. Das geschah zwar in Einzelfragen, etwa Fragen der Dialektik, wie sie Octave Hamelin (1856-1907) in Anlehnung und Bezugnahme auf Hegel stellen und beantworten konnte; zu jenem „unvermeidlichen" Bezugspunkt philosophischer Reflexion, die Hegel von Sartre bis Derrida auch in Frankreich geworden ist, wird Hegel jedoch erst im 20. Jhd. Noch 1930 hat entsprechend Alexandre Koyré beklagt, daß es in Frankreich „keine hegelianische Schule" gebe, wobei er als einen der Gründe dafür Hegels angebliche, in Frankreich in jedem Fall besonders befremdliche „Mathematikfeindschaft (anti-mathematisme)" angibt[8]. Ich denke, daß man zur Erklärung der „Verspätung" des Hegelianismus' in Frankreich an zwei Punkte erinnern muß: zum einen an die bereits erwähnte Tatsache, daß Frankreich eine starke eigene

[6] Cf. dazu SNELLMANN, 1841.
[7] Vera hat darüber hinaus, wie wir wissen, das Verdienst, außer der *Logik* auch die *Philosophie des Geistes* und nicht zuletzt die *Naturphilosophie* ins Französische übersetzt zu haben, wobei gerade die letztere noch immer von inhaltlichem Interesse ist.
[8] A. Koyré, „Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in: WIGERSMA 1831, 80. 82.

rationalistische Tradition besaß, die zugleich nicht unmittelbar als mit dem Hegelschen Denken kompatibel erschien; zum anderen aber daran, daß es in Frankreich ein Hauptproblem anderer Hegelianismen, das Problem nämlich der Gewinnung einer nationalen und politischen Identität so wenig wie das Problem der Konstitution eines den gesellschaftlichen Atomismus übersteigenden Gemeingeistes gar nicht gab. (Literatur: D'HONDT1998, COTTEN 1992, PILLEN 2003).

5. Hegelianismus als lebendig fortgeschriebene Logosphilosphie: Italien

Im Kontext des Internationalen Hegelianismus stellt die Entwicklung in *Italien* ohne Zweifel eine der reichsten und auch lehrreichsten seiner Manifestationen dar. Im Ausgang insbesondere von Neapel und verbunden mit den Namen der Brüder Bertrando (1817-1883) und Silvio Spaventa (1822-1893), aber auch mit den Namen international rezipierter Hegelianer und Hegelübersetzer wie dem bereits genannten Augusto Vera (1813-1885) oder auch dem bekannten Literaturhistoriker Francesco De Sanctis (1817-1883), entfaltete sich in Italien eine breit aufgestellte hegelianische Bewegung, an deren Ende nach Donato Jaja (1839-1914) oder Sebastiano Maturo (1843-1917) auch noch heute so prominente Namen wie Benedetto Croce (1866-1952) und Giovanni Gentile stehen (1875-1844). Wir erinnern dafür zunächst an eine berühmte Schilderung, die Bertrando Spaventa von dem „Hegelianischen Frühling" in Neapel gegeben hat – an seinen Bericht über das Jahr 1843, in dem wir lesen: „Der Hegelsche Gedanke drang in die Köpfe der jungen Wissenschaftler ein, die sich, wie von heiliger Liebe bewegt, gleichsam verbrüderten und ihn durch Stimme und Schriften verkündeten". Spaventa betont in diesem Zusammenhang, daß „Gelehrte der Medizin, der Naturwissenschaften, des Rechts, der Mathematik und der Literatur sich sich an der allgemeinen Bewegung beteiligten und vor allem danach strebten, ganz wie die Alten, Philosophen zu sein ...". Und weiter: „Es war ein Kult, eine ideale Religion, in der sie sich als würdige Enkelkinder des unglücklichen Nolaners erwiesen". Offensichtlich hat so „der Hegelsche Gedanke", der für eine „organische Einheit der verschiedenen Zweige der menschlichen Erkenntnis" steht, statt etwas Fremdes zu importieren, die italienische Jugend an ihre eigene Herkunft erinnert, hat sie Italien als das Land, in dem alle Erkennenden auch Philosophen sind und die großen philosophischen

Einheitsvisionen wie jene, für die der Nolaner, also Giordano Bruno steht, ihre eigene Tradition haben, wiedererstehen lassen[9]. Diese Sicht der Dinge deckt sich übrigens mit Spaventas Auffassung von der Notwendigkeit, „daß wir [Italiener] unsere philosophische Tradition an dem Punkt fortsetzen müssen, zu dem sie sich in der spekulativen Bewegung der Geister in Deutschland entwickelt hat“[10]. Italien biedert sich, heißt dies, wenn es Hegel liest und ernstnimmt, keineswegs den Deutschen an, es nimmt nur wieder dasjenige in Anspruch, „was uns schon gehörte und nun in anderer Form zum Eigentum des allgemeinen Geistes geworden ist und die wesentliche Bedingung unserer Zivilisation und aller Völker darstellt“[11]. Spaventa rekurriert hier auf seine „Kreislauftheorie“ (die Theorie der „circolazione del pensiero“), der zufolge die *eine* philosophische Wahrheit sich geschichtlich an verschiedenen Schauplätzen entfaltet, dabei aber Gemeinbesitz des menschlichen Geistes ist und bleibt. In diesem Sinne sind nach Spaventas Worten „Spinoza, Kant, Fichte, Schelling e Hegel ... die wahren Schüler von Bruno, Vanini, Campanella, Vico und anderer berühmter Namen“ gewesen[12], und es ist nichts Verwerfliches dabei, wenn Italien seinen Ort im Pantheon der Volksgeister dadurch zurückgewinnt, daß es Anschluß bei jener Form der Wissenschaft – der Hegelschen – findet, die aktuell die organische Einheit alles Wissens darzustellen vermag, damit doch wieder nur ausdrückend, was bereits Besitz des italienischen Geistes war. Man darf in diesem Zusammenhang in jedem Fall daran erinnern, daß es in Italien immer eine hoch entwickelte „Rezeptionskultur“ in Beziehung auf fremde denkerische Impulse und Schulen gegeben hat – eine Rezeptionskultur, die es verstand, das Fremde in das Eigene zu verwandeln oder auch im Spiegel des Fremden das Eigene zu finden. Aber wie dem auch sei: in jedem Fall wird man in dem so von vornherein auch methodisch und geschichtlich reflektierten italienischen Hegelianismus ein viel größeres Näheverhältnis zu dem Vollender des Deutschen Idealismus finden, als dies anderen Ausprägungen des internationalen Hegelianismus der Fall ist. Wir haben gesehen, daß Großbritannien Hegel als *Komplement* und *Korrektiv* zur eigenen Tradition verstand,

[9] Alle Zitate nach OLDRINI, 1990, 125.
[10] SPAVENTA, 2015, 6
[11] A.a.O. 5.
[12] A.a.O. 214.

daß man in Nordamerika in Hegel Lösungen für eigene zivilisatorische Aufgaben unter anderem in der politischen Sphäre suchte oder in Skandinavien im Hegelschen Denken die Grundlage für eine stabile sittlich-politische Ordnung fand. Italien dagegen hat, wenn man so will, seinen Hegel „adoptiert", wie es sonst wohl kein Land getan hat, ihn zu den Landeskindern erhoben, ihn damit aber auch mit Aufgaben betraut, die sich aus der Lage des Landes in der Mitte des 19. Jhds. ergaben. Das heißt nicht zuletzt, daß hier bei allem auch spekulativen Interesse an Hegel weitgehend das *praktische*, wenn nicht das revolutionäre Interesse überwog, was wiederum an erster Stelle die Überwindung der monarchisch-autoritären Fremdherrschaften und das Projekt der staatlichen Einigung betrifft, bei der auch im historischen Gang der Dinge im Hegelschen Denken geschulte Köpfe keine geringe Rolle gespielt haben – das gilt so etwa für den schon erwähnten Silvio Spaventa, der von 1861-1889 Kammerabgeordneter war und zeitweise auch ein Ministeramt bekleidete. Auf den zweiten Blick zeigt sich indes auch wieder rasch, daß die Auseinandersetzung *mit* und die Aneignung *von* Hegel in Italien keineswegs auf das politische Moment beschränkt blieb, sondern differenzierter und facettenreicher ist und sich wie bei Vera auf das gesamte System erstrecken konnte. Für den italienischen Hegelianismus können insgesamt drei *Leitgesichtspunkte* genannt werden:

a) Der italienische Hegelianismus erkennt in Hegel ausdrücklich Geist von seinem, nämlich seinem italienischen Geist – es gibt hier so etwas wie eine „Ursprungsverwandtschaft", über die Hegel explizit nicht nur zum Geburtshelfer der eigenen (nationalen) Zukunft, sondern überhaupt des eigenen geistigen Selbstverständnisses erhoben wird.

b) Bei allem praktisch-politischen Interesse an Hegel ist dient der Hegelsche Gedanken doch nicht nur als ein Mittel und Werkzeug zur Erreichung äußerer Zwecke. Es geht zuletzt um die Wiedergewinnung eines *logos*, wie ihn die Philosophie immer bezeugt hat und wie er nicht nur in der neuen lebensweltlichen Einheit, sondern etwa auch in der Vernunfteinheit der Wissenschaften darstellbar und erfahrbar ist.

c) Die spezifische Form des gegenwärtigen *logos*, auf die sich der italienische Hegelianismus primär bezieht, ist das mit Hegelschen Mitteln betrachtete *rationale Selbstbewußtsein* in seiner theoretisch-praktischen Einheit. Hegels Philosophie wird als *Selbstbewußtseinstheorie* einerseits auch in Kantischer Tradition, andererseits von

der „Phänomenologie des Geistes“ her gelesen. Die phänomenologische Dimension bringt dabei auch jene Dynamik ein, die das *dialektische* Interesse des italienischen Hegelianismus motiviert, das wiederum als zentrales Moment für die Bewegung von insbesondere Spaventa bis zu Gentile statuiert werden kann, wobei wir freilich mit Gentile einen Autor vor Augen haben, der eine der Brücken in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg schlägt.

Insgesamt dürfte es sich empfehlen, den italienischen Hegelianismus eben in einer Perspektive zu lesen, die sich der historischen Tiefe, der über die eigene Tradition letztlich an die Antike anschließenden Dimension bewußt ist und die sich ebenso auf eine Kontinuität des Logos in die Zukunft hinein verpflichtet weiß (Literatur: CALOGERO 1930, ROSSI 1957, LANDUCCI 1965, OLDRINI 1973, VITIELLO 2003, MUSTÉ 2008, DIAMANTI 2020).

6. Dichtender und messianischer Hegelianismus: die slawische Welt

Ein noch einmal anderes Bild bietet die slawische Welt, in der in auffallender Weise von Hegel her, wie Dmitrij Tschižewskij (1894-1977) sich ausgedrückt hat, nicht nur *gedacht*, sondern auch *gedichtet* wurde. Dies gilt insbesondere für Rußland, wo es nehmen der akademischen Rezeption, die u.a. auf Hegels russische Studenten in Berlin zurückging, immer auch eine breitere gegeben hat: Es ist bekannt, daß sich Alexander Herzen (1812-1870) als Hegelianer verstand und auch, daß Dostojewski im Exil in Sibirien Hegel gelesen hat; aber auch andere Dichter wie Majakovski oder Pasternak hatten Hegelsche Begriffe, wenn nicht Hegelsches Lebensgefühl adoptieren können. Tschižewskij unterstreicht, daß Hegel darüber hinaus besonders in Rußland immer auch als eine „eschatologische“ Gestalt verstanden wurde, als jemand, der nicht eine nur trocken-wissenschaftliche, sondern eine religiöse Botschaft anzubieten hatte, die ihn von den üblichen Reflexionskünsten der „Westler“ unterschied. Und auch, wenn bei anderen Völkern wie etwa bei den Polen – mit dem „Messianisten“ August Cieszkowski (1814-1894) – oder den Slowaken – mit Ľudovít Štúr (1815-1856) – oder den Serben jeweils andersgelagerte Akzente hinzukamen, ging es doch auch hier immer um eine „Philosophie der Zukunft“, als deren Propheten man Hegel lesen konnte (Rußland: BILLIG 1930, EFGRAFOV 1974, JAKOWENKO 1938,

PLANTY-BONJOUR 1974, WALICKI 1982, Polen: EIDAM 1996, KÜHNE 1938, ZUMR 1965; allgemein: TSCHIŽEWSKIJ 1934).

7. *Weitere Rezeptionslinien und Forschungsdesiderate*

Andere europäische Länder, die hier aufgeführt werden können, sind zum einen die Niederlande mit ihrer in der Gestalt von Gabriel van Ghert (1782-1852) bis auf Hegels Lebzeiten zurückreichenden Hegel-Rezeption (Lunteren 1925, de Folter 1979), Ungarn (Sandor 1961) oder Griechenland. In Spanien fand Hegel zuerst durch José Contero y Ramírez (1791-1857) in Sevilla Eingang in die akademische Lehre, der den Titel eines „Sócrates del hegelianismo“ erhalten und auch erste Übersetzungen der Werke Hegels ins Spanische veranlaßt so, so die Übersetzung der „Wissenschaft der Logik“ durch Antonio Maria Fabié y Escudero (1832-1899), die 1872 in Madrid herauskam. In diesem Zusammenhang möchte ich erwähnen, daß es in jedem Fall ein besonders lohnendes FILORED-Projekt sein könnte, sich intensiv mit den Anfängen und natürlich auch den besonderen Merkmalen der lateinamerikanischen Hegelrezeption zu beschäftigen. Diese Rezeption ist in der zweiten Hälfte des 19. Jhds. einerseits insbesondere in Chile und Uruguay nicht zuletzt im Kreise von Dichtern und Literaten nachweisbar, andererseits aber ist sie offenbar auch im Kontext des „Krausismo“ erfolgt, was dann nochmals ein eigener Forschungsgegenstand sein könnte. Für Uruguay nenne ich einmal folgende Namen, zu denen ich übrigens für jede weiterführende Antwort dankbar wäre: Federico Acosta y Lara (1858-1927), ein Jurist; Samuel Blixen (1867-1909), ein Journalist und Übersetzer; Luis Desteffanis (1839-1899), ein Historiker und Journalist; Ramón (?) Lopez Lomba (1855-1940), ebenfalls ein Journalist und Schriftsteller; Carlos Roxlo (1861-1926), ein Dramaturg, Schriftsteller und Journalist; schließlich Mariano Soler (1846-1908), wiederum ein Schriftsteller. Die Rolle, die, wenn nicht alles täuscht, Montevideo als Einfallstor für den Hegelianismus in Südamerika gespielt hat, ist sollte jedenfalls bald möglichst einmal etwas näher angesehen werden.

III Versuch einer abschließenden systematischen Bewertung

Lassen Sie mich zum Abschluß unserer Überlegungen noch einmal auf das Stichwort von der „Logosphilosophie“ zurückkommen, das wir vorhin in Beziehung auf den italienischen Hegelianismus eingeführt haben. Im italienischen Zusammenhang ging es dabei auch darum, das Selbstverständnis des Hegelianismus als eines integralen Bestandteils des italienischen Denkens letztlich von der Antike an bis in die Zukunft hinein zu kennzeichnen. Mein Vorschlag an dieser Stelle wäre, daß man in *allen* authentischen Manifestationen des Internationalen, ja eines jeden Hegelianismus einen logosphilosophischen Impuls erkennen kann bzw. den Hegelianismus insgesamt als die logosphilosophische Alternative zu anderen, kürzer greifenden oder gar „misologischen“ bzw. irrationalen Philosophien verstehen sollte. Wir schließen daher mit einigen Hinweisen zu dem, was mit eben dieser Alternative gemeint sein könnte!

Das Stichwort „Logosphilosophie“ verweist zunächst ganz allgemein auf jene große europäische Tradition eines Denkens in in sich gehaltvollen, sich selbst tragenden und erfüllenden Begriffen, die vom Eleatismus über die sokratischen Schulen und das Mittelalter bis in die neuzeitliche Schulphilosophie hinein reicht. Der *Logos* als die Manifestation des Urverhältnisses aller Dinge ist dabei immer das einerseits überindividuell Verbindliche, gleichzeitig aber das eben nicht Verschlossene, sondern sich („logisch“) Erschließende; er ist das, was sich in der „Homologie“ des Denkens zeigt, die mehr ist als eine kontingente oder gar erzwungene intersubjektive Übereinstimmung, vielmehr die Subjekte über sich selbst hinaus in eine Sphäre der Idealrealität erhebt, die dann, wie in der Tradition geschehen, metaphysisch, geistphilosophisch oder logisch ausgelegt werden kann. Was sich im *Logos* zeigt, ist in bestimmter Hinsicht das Absolute – wie immer dieses dann näher gefaßt sein mag.

Der für unseren Zusammenhang wichtige Punkt ist nun, daß der Hegelianismus einen dezidiert „modernen“ logosphilosophischen Standpunkt einnimmt; er hat die Kritik Kants an der Metaphysik und allem Dogmatismus, auch an einem Dogmatismus des Absoluten, in sich aufgenommen und kann entsprechend nicht einfach mehr in „platonistischer“, „aristotelischer“ oder auch Leibnizscher Gestalt auftreten. Im Falle

des italienischen Hegelianismus bedeutete dies, wie wir gesehen haben, daß dieser die objektivistische Logosphilosophie der (vorkantischen) Tradition durch eine subjektivitätstheoretisch rückgebundene ersetzt bzw. die erste um die Dimension der zweiten erweitert. Diese Erweiterung ist dadurch legitimiert, daß es in der philosophischen Arbeit auf dem Weg von Kant bis zu Hegel nicht zuletzt darum ging, den Standpunkt der „modernen" Subjektivität in den „Logos", d.h. das Denken und Gewahren des Urverhältnis aller Dinge mit aufzunehmen. Der in diesem Sinne (auch) subjektivitätstheoretisch gewendete *logos* manifestiert sich dann unmittelbar als das rationale Selbstbewußtsein, das nunmehr der Punkt ist, in dem sich der *logos* ebenso konkret wie transparent wird. Man erkennt dabei, daß hier wie selbstverständlich das spekulative und das praktische Interesse zusammenlaufen: denn wenn das Selbstbewußtsein der Ort des wahrhaft konkreten *logos* ist, dann ist es zugleich kraft der inneren Entelechie dieses *logos* auf seine Totalität hin auch der Ort, in dem alle maßgeblichen Orientierungen und Handlungsziele verwurzelt sind. Von der anderen Seite her gedacht: wer in einer gegebenen Zeit wirken will – wie alle Hegelianer es wollen – , kann dies niemals am Selbstbewußtsein eben dieser Zeit vorbei tun. Insofern das Selbstbewußtsein in materialer Hinsicht dann aber auch immer ein *epochales* ist, stellt sich mit ihm selbst die Frage der Geschichtlichkeit der Denkinhalte, wenn nicht des Denkens selbst – jene Frage also, die die italienischen Hegelianer in Hegels *Phänomenologie des Geistes* antreffen und studieren konnten, wie sie es bereits in den Zeiten des hegelianischen Aufbruchs in Neapel auch getan haben. Der Hegelianismus weiß dabei freilich zugleich, daß ein Wirkenwollen in der Zeit nicht bedeuten kann, die Philosophie nur als Mittel zu bestimmten, allenfalls höchsten Zwecken anzusehen. Der philosophische Gedanke ist nicht ein „Werkzeug", mit dem wir irgend etwas zubereiten oder uns wie mit einem Schlüssel irgend etwas erschließen. „Il pensiero è l'anima dell'universo", „der Gedanke ist die Seele der Welt", heißt es bei Bertrando Spaventa einmal, womit auch daran erinnert ist, daß die eigentliche Würde der Philosophie und des philosophischen Denkens nicht in dem besteht, was man mit ihr oder dem Denken „erreichen", „machen" oder „bewirken" kann, sondern darin, daß sie, die Philosophie, uns zu jener „Übereinstimmung", jenem logischen „Einklang" im Denken verhilft, in der Freiheit und Wahrheit eigentlich erst konvergieren. Das Denken mit und im Ausgang von Hegel hat genau dieses Ziel, die

Erinnerung daran lebendig zu halten, daß und wie diese Konvergenz und dieser Einklang stattfinden kann. Das Denken im Ausgang von Hegel stellt sich anderen Denkweisen, die hier Abkürzungen suchen und dabei notwendig stets den Begriff unterbieten, entgegen. Wir können auch sehr einfach sagen: das Denken im Ausgang von Hegel ist das Insistieren darauf, daß unser Denken, Tun und Sprechen in vollem Sinne *menschlich* bleibt und in diesem Sinne weder vor Ideologien, vor dumpfer Macht oder Machenschaft abdankt. Man wird sich kaum irren, wenn man in allen Versionen des Hegelianismus, die wir hier ansprechen konnten, eben diese Ausrichtung auf ein in seinem ganzen Umfang menschlich bleibendes Denken, Tun und Sprechen voraussetzt und wiederzuerkennen versucht.

Bibliographie

BILLIG, JOSEF. *Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus bei den russischen Romantikern*, C. Heymann: Berlin 1930.

CALOGERO, GUIDO. „Bericht über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Italien“, in: B. Wigersma, *Verhandlungen des Ersten Hegelkongresses vom 22. bis 25. April 1930 im Haag*, J.C.B. Mohr / H.D. Tjeenk Willink: Tübingen / Haarlem 1931, 33-56.

COTTON, JEAN-PIERRE (1992): Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie, Les Belles Lettres: Paris 1992.

DEARMEY, MICHAEL H. / GOOD, JAMES A. (edd.). *The St. Louis Hegelians*, 3 Bde., Thoemmes: Bristol 2001.

D’HONDT, JACQUES. *Hegel et les Francais*, Olms: Hildesheim, Zürich, New York 1998.

DIAMANTI, MARCO (ed.): *La fortuna di Hegel in Italia nell’Ottocento*, Bibliopolis: Napoli 2020.
DIETZSCH, STEFFEN (2008): Art. ‚Deutscher Idealismus’, in: *Metzler Lexikon Philosophie*, Metzler: Stuttgart.

EFGRAFOV, VASILII E. *Hegel i filosofija v Rossii*, Nauka: Moskau 1974.

EIDAM, HANS. „Die vergessene Zukunft. Anmerkungen zur Hegel-Rezeption in Cieszkowskis Prolegomena zur Historiosophie (1838), in: *Hegel-Studien* 31 (1996), 63-97.

FLOWER, ELIZABETH / MURPHY, MURRAY. *A History of Philosophy in America*, 2 Bde., Capricorn Books: New York 1977.

GOETZMANN, WILLIAM HENRY (ed.). *The American Hegelian. An Intellectual Episode in the History of Western America*, Knopf: New York 1973.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Die Wissenschaft der Logik (WdL)*, zit. nach: *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 22 Bde., Felix Meiner: Hamburg 1968ff.

HELFERICH, CHRISTOPH (1979). *G. W. Fr. Hegel*, Metzler: Stuttgart 1979.

HERZOG, LISA (ed.). *Hegel's Thought in Europe. Currents, Crosscurrents and Undercurrents*, Palgrave Macmillan: Basingstoke 2013.

KIRK, WILLIS. „The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900", in: Victorian Studies 32 (1988), 85-111.

KLEINER, HEINRICH. Art. ‚Neuhegelianismus', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 4, Schwabe: Basel, 1984, 742- 747.

KOYRÈ, ALEXANDRE. „Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in: B. Wigersma (ed.), Verhandlungen des ersten Hegelkongresses vom 22. bis 25. April 1930 im Haag, J.C.B. Mohr / H.D. Tjeenk Willink: Tübingen / Haarlem 1931, 80-105.

KOPPANG, OLE. Hegelianismen i Norge, H. Aschehoug & Co.: Oslo 1943.

KÜHNE, WALTER. *Graf August Cieszkowski. Ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteseinflusses auf die Polen*, Harrassowitz: Leipzig 1938.

JAKOWENKO, BORIS. *Geschichte des Hegelianismus in Russland* (Band 1; einzig erschiener Band), (Selbstverlag) Prag 1938.

LANDUCCI, SERGIO. *L'hegelismo in Italia nell'etá del Risorgimento*, Istituto Gramsci: Roma 1965.

LEHMANN, GERHARD. *Geschichte der Philosophie*, Bd. 10, de Gruyter: Berlin 1957.

LÖWITH, KARL. *Von Hegel zu Nietzsche*, in: *Sämtliche Schriften* Bd. 4, Springer: Berlin 2022.

LOMBARDI, FRANCO. *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa: Asti/Roma 1958.

LÜBBE, HERMANN. *Die Hegelsche Rechte. Texte aus den Werken von F. W. Carové u.a.*, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

MANNINEN, JUHA. „Realismus des Geschichtsprozesses. Ein hegelsches Erbe in Finnland“, in: *Dialektik* 8 (1984).

MOGGACH, DOUGLAS (ed.). *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press: Cambridge 2006.

MUIRHEAD, JOHN-HENRY. „How Hegel Came to England“, in: *Mind*. New Series, Vol. 36, No. 144 (1927), 423-447.

MUSTÉ, MARCELLO. *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci: Roma 2008.

OLDRINI, GUIDO. *Napoli e i suoi filosofi*, Franco Angeli Libri: Milano 1990.

OLDIRNI, GUIDO (ed.). *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza: Roma 1973.

PATTISON, GEORGE (2013). „Granovsky, Herzen and Chicherin: Hegel and the Battle for Russia's Soul“, in: Herzog, 2013, 35-48.

PILLEN, ANGELIKA. *Hegel in Frankreich: Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft*, Karl Alber: Freiburg / München 2003.

PLANTY-BONJOUR, GUY. *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, M. Nijhoff: La Haye 1974.

POCHMANN, HENRY AUGUST. *New England Transcendentalism and St. Louis Hegelianism*, Carl Schurz Memorial Foundation: Philadelphia 1948.

RIEDL, JOHN. „The Hegelians of St. Louis, Missouri, and their influence in the United States“, in: O'Malley, Joseph James et al. (edd.), *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, Nijhoff: Den Haag 1973.

ROSER, ANDREAS. „Hegelrezeption in Harvard“, in: *Hegel-Studien* 39, 125-140.

ROSSI, MARIO. *Sviluppi dello hegelismo in Italia. F. de Santis, S. Tommasi, A. Labriola. Una antologia*, Loescher: Torino 1957.

SNELLMAN, JOHAN VILHELM. *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*, Tübingen 1841 (teilweise Neuausgabe: *Die Persönlichkeit. Eingeleitet und herausgegeben von Reijo Wilenius*, Sankt Augustin 1981).

SNIDER, DENTON JACQUES. *The St. Louis Movement in Philosophy, Literature, Education, Psychology*, Sigma: St. Louis 1920.

SPANVENTA, BERTRANDO. *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, ed. Giuseppe Landolfi Petrone, I centotalleri: Sanonara 2015.

STEWART, JON. *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, 2 Bde., C.A. Reitzel's Publishers: Kopenhagen 2007.

STIRLING, JAMES HUTCHISON. *The secret of Hegel: being the Hegelian system in origin, principle, form and matter*, Longman et al.: London 1865.

TSCHIŽEWSKIJ, DMITRIJ. *Hegel bei den Slawen*, Stiepel: Reichenberg 1934.

VERRA; VALERIO. *Introduzione a Hegel*, Laterza: Roma-Bari 1988.

VETÖ; MIKLOS. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, 2 Bde., Million: Grenoble 1998/2000.

VITIELLO, VINCENZO. *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini: Milano 2003.

WALICKI, ANDRZEJ. „Alexander Herzen, August Cieszkowski, and the Philosophy of Action", in: dress., Russia, Poland, and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch, University of Notre Dame Press: Notre Dame/In. 1991.

WALICKI, ANDRZEJ. *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Clarendon Press: Oxford 1982.

ZUMR, JOSEF. „Hegel und die Slawen. Bericht uber eine Warschauer Tagung", in: *Hegel-Studien* 3 (1965), 287-294.

Seção 1
Fenomenologia

4. A forma-trabalho na dialética do senhor e o escravo da filosofia de Hegel e releitura de Kojève

https://doi.org/10.36592/9786554602655-04

Daniel Salésio Vandresen[1]

Resumo: O artigo investiga a noção de forma-trabalho na dialética do senhor e do escravo em Hegel e na releitura de Alexandre Kojève, destacando o papel do trabalho na constituição da autoconsciência, da objetividade e da universalidade. Em Hegel, o trabalho servil, ao mediar o desejo e a ação, permite ao escravo negar a imediaticidade e transformar o mundo, reconhecendo-se na objetividade produzida. Essa experiência prática conduz à formação da consciência de si e à inserção em um campo de normas e regras universais, rompendo com o desejo singular do senhor. Kojève, ao reinterpretar Hegel sob as influências do marxismo e da ontologia heideggeriana, reforça o trabalho como atividade formadora e educativa, por meio da qual o sujeito humaniza o mundo e a si mesmo. No entanto, o artigo também apresenta a crítica de Luiz Philipe de Caux, que alerta para a ambiguidade do trabalho moderno: se, por um lado, ele expressa a universalidade do espírito, por outro, a técnica pode conduzir à alienação ao fragmentar e esvaziar o sentido subjetivo da ação. Assim, a forma-trabalho revela-se como mediação essencial entre subjetividade e mundo objetivo, mas marcada por tensões entre formação e exteriorização.
Palavras-Chave: forma-trabalho; universalidade; objetividade; técnica; autoconsciência.

Abstract: This article investigates the notion of labor form in Hegel's dialectic of master and slave and in Alexandre Kojève's reinterpretation, highlighting the role of labor in the constitution of self-consciousness, objectivity, and universality. In Hegel, servile labor, by mediating desire and action, allows the slave to deny immediacy and transform the world, recognizing himself in the objectivity produced. This practical experience leads to the formation of self-consciousness and insertion into a field of universal norms and rules, breaking with the singular desire of the master. Kojève, in reinterpreting Hegel under the influences of Marxism and Heideggerian ontology, reinforces work as a formative and educational activity, through which the subject humanizes the world and himself. However, the article also presents the criticism of Luiz Philipe de Caux, who warns of the ambiguity of modern work: if, on the one hand, it expresses the universality of the spirit, on the other, technology can lead to alienation by fragmenting and emptying the subjective meaning of action. Thus, the form of work reveals itself as an essential mediation between subjectivity and the objective world, but marked by tensions between formation and externalization.
Keywords: form of work; universality; objectivity; technique; self-awareness.

[1] Doutor em Educação pela Unesp-Marília. Docente efetivo de filosofia no Instituto Federal do Paraná, campus Coronel Vivida. E-mail: daniel.vandresen@ifpr.edu.br

Introdução

O presente estudo descreve a influência da filosofia de Hegel e da releitura antropológica de Alexandre Kojève no pensamento contemporâneo, especificamente analisando a passagem da dialética do senhor e do escravo no capítulo IV da obra *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel. Nosso objetivo é examinar a prática do trabalho em sua dialética de dominação e sujeição, bem como a formação da autoconsciência do trabalho escravo que conduz Hegel e Kojève à proposição da forma-trabalho.

Com essa temática pretendemos tematizar as bases da experiência moderna do trabalho, na qual a leitura antropológica que Kojève faz de Hegel evidencia o trabalho como atividade existencial fundamental para constituição da sociedade humana. Assim, buscamos reconstruir esse momento filosófico hegeliano-kojeviano, que fundamenta conceitualmente nossa época, caracterizada por uma sociedade baseada no trabalho produtivo.

Primeiramente, descrevemos como, em Hegel, apesar da alienação inicial, o trabalho servil permite ao escravo transcender sua condição de submissão, desenvolvendo a experiência da objetividade e a consciência da universalidade. Em seguida, descrevemos a releitura antropológica de Kojève ao introduzir o pensamento de Hegel na França a partir de seus seminários da década de 1930, que, pelas lentes do materialismo de Marx e da ontologia temporal de Heidegger, circunscreve suas análises à descrição do desejo e do trabalho como motores do mundo humano.

A dialética do senhor e escravo em Hegel

Na obra *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel (2014), especificamente no capítulo IV, o autor desenvolve a temática sobre a dialética do senhor e do escravo, abordando o desenvolvimento da consciência a partir da luta por reconhecimento, a qual vai gerar duas consciências: uma de dominação e a outra de sujeição. A questão do modo como o trabalho do escravo contribui para a formação de sua consciência de si é central na filosofia de Hegel. Inicialmente, é preciso entender que a relação senhor-escravo, como descrita por Hegel, representa um estágio inicial da

consciência em seu caminho no desenvolvimento do espírito. O escravo, ao escolher a subserviência para preservar a vida, se encontra em uma posição de alienação. Seu trabalho não é livre, mas delimitado pelo desejo do senhor.

Nessa passagem da dialética do senhor e do escravo, Hegel analisa a constituição do mundo humano pelos elementos do desejo e do trabalho. Inicialmente, ao mesmo tempo em que analisa o encontro do outro como luta por reconhecimento, que tem em sua primeira manifestação no desejo, também descreve o modo como a consciência de si se constitui na e pela relação da forma-trabalho.

Nessa obra, Hegel apresenta o desejo como o motor inicial da constituição da consciência-de-si. O desejo, compreendido como carência ou ausência, não visa apenas a satisfação imediata, mas representa um impulso da consciência para se afirmar como sujeito diante do mundo. Ao desejar, a consciência nega a objetividade do outro, ela deseja a negação da alteridade para afirmar a si mesma. Nesse movimento de negação, a consciência começa a se diferenciar da realidade objetiva, o que marca o surgimento de uma forma inicial de liberdade subjetiva: ela passa a se afirmar como ser-para-si. No entanto, essa negação ainda é unilateral. A formação (*Bildung*) só começa de fato quando a consciência, ao encontrar outra consciência igualmente desejante, reconhece que não basta dominar ou consumir o objeto: é necessário ser reconhecido como sujeito por outro sujeito. Essa transição do desejo ao reconhecimento inaugura o caminho da formação ética e histórica da subjetividade.

Esse processo leva a um momento decisivo: a luta por reconhecimento. Aqui, a consciência está disposta a arriscar a própria vida para afirmar seu valor como sujeito livre diante do outro. A duplicação da consciência-de-si, ou seja, o surgimento de outra consciência igualmente autônoma, impõe uma nova mediação: o reconhecimento recíproco. No entanto, essa luta inicial gera uma assimetria entre senhor e escravo, na qual apenas o escravo, ao vivenciar a negatividade do medo da morte e ao trabalhar o mundo exterior, inicia o processo formativo da autoconsciência. Por meio do trabalho e da negação mediada, ele transforma o mundo e se transforma a si mesmo, aproximando-se de uma subjetividade concreta e efetiva. Essa formação dialética, fundada no desejo e no reconhecimento, é o que permite à consciência, finalmente, realizar-se como subjetividade livre “em si” e “para

si", reconhecida por outra e capaz de se reconhecer na objetividade que ela mesma produziu.

Na luta por reconhecimento, o escravo vencido experimenta uma angústia existencial, na qual o medo da morte vivenciado diante do senhor é uma experiência fundamental que revela a negatividade inerente à formação da consciência de si do escravo. Essa angústia primordial abala toda sua existência e a dissolução de si constitui sua negatividade absoluta e seu puro ser-para-si. Esse momento, Hegel (2014) denomina como "início da sabedoria", que juntamente com a forma-trabalho são elementos fundamentais para o desenvolvimento da consciência.

Esse início é fundamental para a formação da universalidade, essa experiência profunda da negatividade pura, vivenciada na angústia da morte, permite que a consciência, ao se exteriorizar no trabalho e ao dar forma ao objeto, reconheça essa mesma negatividade como sua própria essência. Sem esse momento universal do medo, a formação permanece particular e limitada, incapaz de atingir a compreensão da autoconsciência e do saber absoluto.

Para Hegel (2014), o escravo, ao submeter-se por medo da morte, é lançado na experiência da alienação, mas é justamente essa vivência da angústia e do trabalho que lhe oferece a via da liberdade. Enquanto o senhor permanece preso à satisfação imediata de seus desejos - o que o impede de se reconhecer no mundo - o escravo, obrigado a refrear seus impulsos, transforma o mundo e, ao mesmo tempo, a si mesmo. É nesse movimento de negatividade formadora que a consciência servil supera a imediaticidade da vida e adquire uma nova posição no processo dialético. O trabalho, ao impor uma mediação entre o desejo e a ação, permite que o sujeito se distancie da sua animalidade e reconheça sua autonomia como resultado da objetivação de sua interioridade. Assim, a liberdade não é um ponto de partida, mas o resultado de um processo formativo em que a consciência interioriza e supera a negatividade.

Sobre a forma-trabalho afirma:

> O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse

> meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma (HEGEL, 2014, §195, pp. 149-150).

Em Hegel, o trabalho forma porque, ao servir e trabalhar, o escravo nega sua dependência e projeta sua própria negatividade no objeto moldado. A forma criada pelo trabalho é a configuração de sua intuição como ser independente efetivada pela negatividade, que se tornam sua verdade nessa exteriorização do permanecer. Esse processo formativo permite ao escravo reconhecer-se como um ser independente, adquirindo autoconsciência através da objetivação de seu ser-para-si.

Para Hegel (2014), o trabalho conduz o escravo à negação da imediaticidade, uma vez que a ação de trabalhar impõe ao escravo a necessidade de mediar sua relação com o mundo. Ele não age mais de acordo com seus impulsos e desejos imediatos, mas estes são refreados para agir e seguir a vontade do outro. Assim, não está preso a determinações do desejo e sua dependência as coisas do mundo, como é o caso do senhor. Dessa maneira, esse "meio-termo negativo ou agir formativo" por meio do trabalho é sua singularidade e agir negativo de formação de sua consciência de ser-para-si.

Para Richard Sobel (2015), ao ser forçado a trabalhar para o senhor, o escravo inicia um processo de superação de sua condição inicial de mera submissão. Por meio do trabalho o servo se desloca do problema do desejo e da luta por reconhecimento que o mantém refém a submissão inicial ao senhor. Nesse sentido, o problema inicial da luta por reconhecimento, que se caracterizava por uma relação intersubjetiva, se desloca para uma apropriação coletiva e objetiva do mundo, em que cada um se reconhece dentro de um processo de apropriação em que os todos os trabalhadores são agentes transformadores, capazes de moldar a realidade e a si mesmo.

Para Sobel (2015), a passagem do estágio inicial de submissão ao senhor, marcada pela satisfação do desejo deste, ocorre quando o escravo, por meio do trabalho, freia seu impulso de satisfação do desejo que o restringe a imediaticidade

da vida e de sua situação de escravidão, para abrir-se para a formação da consciência de si nos elementos da universalidade e da experiência da objetividade.

Segundo Sobel (2015), a consciência da universalidade ocorre quando o escravo se insere em um mundo de regras, normas, métodos e objetivos que transcendem sua individualidade na relação com o mundo, expresso pela realização do desejo singular do senhor. A necessidade de agir de acordo com esses princípios universais conduz o escravo a reconhecer a si mesmo como parte de uma comunidade guiada por uma vontade universal.

> Acima de tudo, o que Hegel destaca na atividade inicialmente entendida como serviço é a obediência a outra vontade, o exercício na disciplina como uma experiência que permite ao escravo, e somente ao escravo, dissociar a vontade universal do desejo singular (SOBEL, 2015, p. 31, tradução nossa).

Nessa perspectiva da análise de Sobel, os elementos da objetividade e universalidade implicadas na ação do trabalho são fundamentais para a superação da imediaticidade e o desenvolvimento da consciência de si. Por isso, para Sobel (2015), esse processo revela a concepção da formação-trabalho, como afirma:

> Na medida em que o cumprimento do desejo do outro, a obediência à disciplina, educa e, assim, transforma a essência da atividade ao dissociá-la de suas motivações sensíveis imediatas, torna possível e viável o processo de humanização através da educação para o universal (SOBEL, 2015, p. 31, tradução nossa).

Segundo Sobel (2015), é na universalidade e objetividade[2] da mediação do trabalho que o escravo constitui sua liberdade. O tema da objetividade resulta da percepção de que o trabalho é marcado por um produto e como instrumento. Por meio do produto a consciência projeta seu próprio ser e ação como processo objetivo que resulta em algo externo. Já no instrumento, a objetividade se revela ainda mais presente, é entendido como meio termo, mas que tem mais valor do que o próprio fim, porque constitui a própria atividade como objeto, inserindo o indivíduo em uma

[2] Para Sobel (2015) o tema da objetividade aparece subdesenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*, sendo que nos textos do período de Jena (1803-1805) Hegel dá mais atenção na relação entre universalidade e objetividade em sua relação com o trabalho.

condição efetiva de objetividade. Como afirma: “o instrumento aparece como a própria existência da consciência [...]” (SOBEL, 2015, p. 32, tradução nossa).

E citando Kojève, Sobel destaca que o escravo se transforma e cria um novo conjunto de condições objetivas que lhe permitem recomeçar a luta libertadora. Sobre esse deslocamento, Sobel afirma: “O que o servo descobre é que o homem transcende sua existência dada na e pela própria vida” (SOBEL, 2015, p. 35, tradução nossa).

Nessa perspectiva, o escravo inicia o desenvolvimento da consciência autônoma no e pelo trabalho, em uma relação negadora da imediatez do mundo pela mediação do trabalho nos elementos da objetividade e universalidade. Isto porque, a atividade do espírito na história é da ordem da universalidade dialética do processo, então não pode estar preso ao desejo e na finalidade do trabalho enquanto satisfação da necessidade por meio dos objetos produzidos. Antes, daí a singularidade da atividade do escravo, o trabalho enquanto mediação na universalidade de seus princípios conduz ao desenvolvimento do espírito para um fim que é um sujeito que se reconhece como ser-para-si.

A releitura antropológica de Kojève

Alexandre Kojève (1902–1968), filósofo russo naturalizado francês, foi decisivo na recepção do pensamento hegeliano na França, particularmente ao reinterpretar a dialética do senhor e do escravo a partir de seus seminários na *École pratique des hautes études* nos anos 1930. Influenciado pelo materialismo de Marx e pela ontologia heideggeriana[3], Kojève não apenas atualizou a leitura de Hegel como a politizou profundamente, convertendo a luta por reconhecimento e o trabalho servil em motores fundamentais da história humana. Essa leitura, focada quase exclusivamente na obra *Fenomenologia do Espírito*, consolidou uma imagem de Hegel como pensador da modernidade, enfatizando que o ser humano, através do trabalho, dá forma ao mundo e a si mesmo, moldando assim os rumos da história.

[3] Segundo Blaettler (2024), a influência de Heidegger na leitura fenomenológica da existência levou Kojève a concentrar-se na dimensão subjetiva do espírito, deixando de lado a abordagem do espírito em seu nível objetivo e absoluto. Além disso, a influência de Marx em Kojève restringe-se a obra “Manuscritos econômicos-filosóficos”, o que o conduz a pensar as relações apenas pelo trabalho concreto, sem abordar o conceito de trabalho abstrato, que Marx desenvolveria posteriormente.

Kojève acompanha a leitura de Hegel sobre a relação senhor-escravo, descrevendo que, após perder a luta inicial por reconhecimento o escravo encontra-se em um estado de servidão, sendo forçado a trabalhar para o mestre e satisfazer seus desejos. Nesse processo, o escravo se relaciona com o mundo de forma mediada, aprende a controlar seus impulsos imediatos e a agir de acordo com a vontade do outro. Ao mesmo tempo, o senhor, se entrega em uma atitude de passividade pela satisfação do trabalho do escravo, permanecendo preso em sua própria subjetividade esvaecente. Ele se torna dependente do escravo para suprir suas necessidades e, portanto, não alcança a verdadeira liberdade.

Para Kojève (2014), esse processo de dominação do escravo irá se inverter, pois, pelo trabalho, o escravo realiza uma atividade de transformação de si que o encaminha para à luta pela liberdade. Como afirma: "[...] a sujeição vai entrar em si e inverter-se-e-falsear-se de modo a se tornar verdadeiramente autônoma. [...] Se a dominação ociosa é um impasse, a sujeição laboriosa é, pelo contrário, a fonte de todo progresso humano, social, histórico" (KOJÈVE, 2014, p. 24).

Na leitura de Kojève, o senhor está preso à satisfação de seus desejos imediatos, consumindo seus objetos em um processo destrutivo e efêmero, provocando um processo de esvaecimento, em que a fruição dos desejos nunca se completa. Por sua vez, o escravo, por meio de seu trabalho, reprimi seus desejos e direciona suas forças para transformar o mundo e a si mesmo como indivíduo livre.

Sobre nossa temática, a forma-trabalho, Kojève afirma:

> [...] trabalho é um desejo reprimido, um esvaecimento impedido; ou, em outras palavras, ele **forma-e-educa**. [...] No trabalho, ele transforma as coisas e, ao mesmo tempo, se transforma: ele forma as coisas e o mundo, as se transformar, ao se educar; e ele se educa, se forma, ao transformar as coisas e o mundo (KOJÈVE, 2014, p. 27, grifo nosso).

Para Kojève (2014), por meio do trabalho, a consciência se forma em um processo de formação-educação[4]. Como ele explica: "[...] o Ser-para-si se constitui

[4] A partir de Hegel e da releitura Kojève, observamos o surgimento inicial da ideia do trabalho como formação de si ou como hodiernamente denominam, um princípio educativo, uma noção que tem sido amplamente utilizada por teóricos da linha histórico-crítica, que alicerçada em Marx e Gramsci, sustentam suas análises das conexões entre educação e trabalho.

para ela como algo seu, e ela se torna consciente de que existe em e para si" (KOJÈVE, 2014, p. 27). Assim, o trabalho é um desejo reprimido que forma e educa, transformando as coisas e o próprio trabalhador, levando ao desenvolvimento da consciência de si e para si. Ainda, para o autor, o trabalho, enquanto ato-de-formar, desenvolve no escravo a consciência de si e para si, porque proporciona dois processos. Um de caráter negativo, no qual a consciência se liberta da angústia que marcava sua condição de consciência subordinada. O outro positivo, no qual essa consciência se reconhece como entidade existente ao criar o mundo humano.

Assim como Hegel, Kojéve reconhece o momento da angústia como elemento essencial para a formação universal, no qual o trabalho conduz à autoconsciência plena por meio da experiência radical da negatividade – a *angústia absoluta*, ou seja, o enfrentamento existencial do medo da morte. Como afirma:

> Se a consciência não sentiu a angústia absoluta mas apenas algum medo, a realidade-essencial-negativa-ou-negadora permaneceu para ela uma entidade-exterior. [...] A forma pura [*imposta ou dada por esse trabalho*] não pode constituir-se, para essa consciência, como realidade-essencial. Do mesmo modo, considerada como extensão sobre as entidades-particulares-isoladas, essa forma não é [*uma*] formação-educadora universal, ela não é conceito absoluto. Essa forma é uma habilidade que só domina alguma-coisa, e não o poder universal nem o conjunto da realidade-essencial objetiva-ou-de-coisa (KOJÈVE, 2014, p. 27).

Em Kojève, seguindo Hegel, esse problema inicial da luta por reconhecimento desloca-se para uma apropriação coletiva e objetiva do mundo, na qual cada um se reconhece dentro de um processo de luta pela liberdade mediado pelo trabalho. Esse processo ocorre por meio da experiência da objetividade e da universalidade proporcionadas pelo trabalho, o escravo se desprende da imediaticidade, reconhece-se como agente transformador e inicia o desenvolvimento de uma consciência autônoma. Como afirma:

> [...] esse meio-termo negativo-ou-negador, isto é, a atividade formadora [do trabalho], é a particularidade-isolado ou o Ser-para-si puro da consciência. Esse Ser-para-si penetra agora, pelo trabalho, naquilo que está fora da consciência, no elemento da permanência.

> A consciência que trabalha chega assim a uma tal contemplação do Ser-dado autônomo, que ela contempla a si mesma (KOJÈVE, 2014, p. 27).

Aqui Kojève destaca o trabalho como uma mediação dialética entre o sujeito e o objeto, conduzindo a consciência expressar sua singularidade de "Ser-para-si". Essa mediação não é neutra: ela é negativa ou negadora, pois nega tanto a forma natural do objeto quanto a imediaticidade e passividade do desejo servil. O trabalho, portanto, é um ato de transformação que nega o mundo como está para dar-lhe uma nova forma, sua negatividade produz sua marca e permanência no mundo e, por isso, tem poder formativo (*Bildung*).

> O trabalho é *Bildung*, no duplo sentido da palavra: de um lado, ele forma, transforma o mundo, humaniza-o, tornando-o mais adaptado ao homem; de outro, ele transforma, forma, educa o homem, humaniza-o ao torna-lo mais conforme à ideia que ele tem de si mesmo e que não passa – à primeira vista – de uma ideia abstrata, de um ideal. [...] Graças ao seu trabalho, ele pode tornar-se outro; e, o graças a seu trabalho, o mundo pode torna-se outro (KOJÈVE, 2014, p. 173).

A educação-formação, como *Bildung*, é o meio essencial pelo qual o desenvolvimento do Espírito ocorre, se realizando através da história e da transformação do mundo. Assim, a ideia de "forma-trabalho" abarca o processo pelo qual o trabalho não só modifica a realidade externa, mas principalmente modela (forma) o próprio trabalhador, elevando-o a um estado de consciência de si e de liberdade. Enfim, em Kojève a "forma-trabalho" refere-se à maneira como o trabalho, através da negação da realidade natural e da imposição de uma forma universal, atua como um processo essencial de auto-formação (*Bildung*) e educação, capacitando o ser humano a transcender sua animalidade e a alcançar a consciência de si e a liberdade.

Entretanto, para além da releitura antropológica kojeviana, torna-se fundamental resgatar Hegel contestando a releitura de Kojève, uma vez que, na dialética hegeliana a consciência de si não é apenas um componente antropológico, mas um elemento essencial de experiência do desenvolvimento do espírito na história. Esse desenvolvimento se insere na ordem da universalidade dialética do

processo, visando à realização do que Hegel chama de Espírito Absoluto. Isto porque, como afirma Hegel a consciência escrava é um momento no desenvolvimento da consciência e de seu desenvolvimento para o pensar por conceitos, como afirma: "[...] para si, só é esse elemento como essência universal em geral; não como esta essência objetiva no desenvolvimento e no movimento de seu ser multiforme" (HEGEL, 2014, p. 135).

Hegel distingue aqui dois níveis de universalidade: a *essência universal em geral*, que é uma intuição abstrata do ser, e a *essência objetiva*, que é a efetividade concreta dessa universalidade no mundo real, em sua forma desenvolvida e múltipla. A consciência que permanece apenas na primeira forma possui uma noção vazia de liberdade e autoconsciência, portanto, ela não se reconhece no real. Para Hegel, o verdadeiro saber e, portanto, a verdadeira liberdade, só existe quando o universal se realiza objetivamente no mundo, nas múltiplas formas da vida concreta. Se a consciência não reconhece esse desenvolvimento externo, permanece prisioneira de uma abstração, incapaz de agir universalmente. No contexto do trabalho, isso significa que não basta ao sujeito "saber-se livre" ou "formar-se interiormente", ele deve reconhecer sua liberdade nas estruturas do mundo que ajudou a formar.

O trabalho e a questão da técnica

Luiz Philipe de Caux (2021), no texto *Hegel e o problema da técnica*, descreve que embora o trabalho, em Hegel, seja inicialmente compreendido como processo formativo que conduz o escravo à autoconsciência, ele também comporta uma ambiguidade histórica: ao mesmo tempo em que permite a objetivação da subjetividade, também pode levar à sua exteriorização e esvaziamento.

Para De Caux (2021), além da dimensão existencial e formativa do trabalho, é preciso considerar seu caráter técnico, tal como desenvolvido por Hegel em seus escritos de juventude. De Caux descreve que, a ferramenta, enquanto mediação entre o sujeito e o objeto, não apenas prolonga a ação racional do trabalhador, mas também exterioriza a racionalidade do trabalho, permitindo que este se torne independente do indivíduo. Essa objetivação do trabalho, que inicialmente contribui para a formação da consciência de si, pode, em sua automatização, conduzir ao que Hegel chama de

“trabalho abstrato” - uma atividade específica mecanizada e fragmentada, que se distancia da totalidade do agir humano e antecipa a possibilidade da máquina.

> Nesse embotamento do trabalho mecânico, todavia, resta imediatamente a possibilidade de se separar totalmente dele; uma vez que o trabalho é totalmente quantitativo [...], então algo absolutamente exterior, uma coisa, pode ser utilizada como seu movimento [...] e a ferramenta se converte na máquina, na medida em que a inquietação do subjetivo [...] é posta ela própria fora do sujeito. (HEGEL apud DE CAUX, 2021, p. 93)

Desse modo, para De Caux, a forma-trabalho implica também a tensão entre a formação subjetiva e a alienação técnica. A racionalidade encarnada na técnica - na ferramenta e, posteriormente, na máquina - permite a repetição e a divisão das tarefas, tornando o trabalho cada vez mais abstrato. Esse processo implica uma perda progressiva da totalidade da ação e do sentido individual do trabalho, transformando a atividade em uma operação mecânica, externalizada, que separa o sujeito de sua produção. A objetivação do espírito que, em um primeiro momento, emancipa, pode assim culminar na alienação técnica, antecipando uma condição na qual o próprio trabalhador se torna acessório de um sistema instrumental autônomo.

Desse modo, diferentemente de Kojéve, que negligencia os aspectos formais e técnicos do trabalho, De Caux argumenta que a universalidade que o trabalho incorpora, no entanto, corre o risco de se esvaziar. À medida que o trabalho se fragmenta (divisão de tarefas) e se mecaniza (pela ferramenta e pela máquina), ele se torna “trabalho abstrato”. Nesse processo, o sujeito deixa de reconhecer a totalidade de sua ação e o produto de seu trabalho deixa de ser uma expressão plena da subjetividade universal. Enfim, nesse registro a mediação técnica conduz a alienação, em que a universalidade se torna formal e exterior ao sujeito.

A crítica de De Caux à leitura de Kojève ganha relevância ao apontar a ausência de uma elaboração sistemática da técnica como mediação objetiva e histórica do trabalho. De fato, Kojève não desenvolve a técnica apenas como um conjunto de ferramentas ou procedimentos externos, mas como expressão fundamental da formação do homem e de sua relação ativa com o mundo. No entanto, seu foco está na dimensão existencial do trabalho enquanto processo de autorrealização e

formação do ser. A técnica, quando reduzida à produção de bens e resultados utilitários, pode deixar de cumprir essa função formativa e, portanto, alienar o sujeito. Para Kojève, o trabalho atinge seu valor pleno quando se aproxima da arte, isto é, quando transcende a mera funcionalidade e permite ao homem imprimir sua liberdade no mundo. Assim, ainda que a técnica não seja objeto de análise autônoma em sua filosofia, seu valor está diretamente relacionado à capacidade de promover a transformação do sujeito e a humanização do mundo, operando como meio de realização concreta da liberdade.

Considerações finais

Este estudo buscou descrever a influência da filosofia de Hegel e da releitura antropológica de Alexandre Kojève no pensamento contemporâneo, analisando especificamente a dialética do senhor e do escravo presente no capítulo IV da obra "Fenomenologia do Espírito" de Hegel. Nosso objetivo foi examinar como o trabalho, em sua dialética de dominação e sujeição, bem como a ação do trabalho escravo, conduz, para Hegel e Kojève, à proposição da forma-trabalho.

Demonstramos que, para Hegel e na leitura de Sobel, apesar da alienação inicial, o trabalho submisso permite ao escravo transcender sua condição de submissão ao desenvolver a experiência da objetividade (pela transformação do mundo) e a consciência da universalidade (pela participação em um sistema de regras). Por meio do trabalho, o escravo nega a imediaticidade, mediando sua relação com o mundo e dissociando a vontade universal do desejo singular.

A análise da forma-trabalho na dialética do senhor e do escravo, conforme elaborada por Hegel e reinterpretada por Alexandre Kojève, revela não apenas a centralidade do trabalho na constituição da autoconsciência, mas também as ambiguidades dessa mediação. Como evidencia Philipe de Caux, é necessário atentar para os riscos de uma leitura que reduz o trabalho a uma expressão subjetiva do desejo. A mediação técnica e objetiva do trabalho - especialmente através da ferramenta e da máquina - pode levar à alienação e à perda de sentido da ação humana, tensionando a relação entre formação e exteriorização.

Se a consciência não passa pela experiência concreta da negatividade nem realiza sua essência no mundo por meio do trabalho, ela permanece ligada a uma universalidade abstrata, incapaz de se reconhecer no "movimento de seu ser multiforme". Essa frase de Hegel reforça a necessidade de que a formação da autoconsciência passe não apenas pelo desejo ou pelo trabalho em geral, mas por um processo histórico e técnico que a realize de forma concreta no mundo, questão central nas críticas de Kojève e De Caux.

Enfim, a forma-trabalho deve ser compreendida tanto como potência de subjetivação quanto como risco de esvaziamento da subjetividade. A dialética do trabalho, nesse sentido, permanece viva como chave hermenêutica para pensar a constituição da sociedade moderna e suas contradições. Ao integrar as leituras de Hegel, Kojève e seus intérpretes contemporâneos, é possível lançar luz sobre a ambivalência estrutural do trabalho: entre liberdade e dominação, entre formação e alienação, entre reconhecimento e técnica.

Referências

BLAETTLER, C. A leitura de Hegel de Alexandre Kojève e seu duplo legado. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 21, nº 39, 2024, pp.1-16

DE CAUX, L. P. Hegel e o problema da técnica. *O que nos faz pensar.* Rio de Janeiro, v.29, n.48, pp.83-114, jan.-jun.2021.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito.* Trad. Paulo Meneses. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 2014.

SOBEL, R. Work, recognition and subjectivization: some remarks about the modernity of Kojève's interpretation of Hegel. *The Journal of Philosophical Economics*. V. VIII, Issue 2, 2015, pp. 22-42.

YAR, M. *Alexandre Kojève (1902—1968).* s/d. Disponível em: <https://iep.utm.edu/kojeve/>. Acesso em: 12 mar. 2025.

5. Badiou diante de Hegel – Críticas essenciais

https://doi.org/10.36592/9786554602655-05

Eduardo L. A. Rodrigues[1]

Resumo: Este artigo propõe uma análise crítica da relação entre o pensamento de G.W.F. Hegel e a filosofia contemporânea de Alain Badiou, destacando como o filósofo francês revisita e confronta o legado hegeliano. Hegel, ao absolutizar o conhecimento e inserir o espírito (Geist) na história como totalidade, forneceu uma sistematização dialética que se tornou central na filosofia moderna. No entanto, essa mesma sistematização é objeto de crítica por parte de Badiou, que vê nela uma limitação à multiplicidade do ser e uma negação do papel do matema na filosofia. A partir de uma leitura platônica e de um gesto metafilosófico, Badiou propõe uma filosofia "des-suturada", isto é, livre das limitações impostas por leituras unilaterais e dogmáticas. O texto investiga os principais pontos de tensão entre Hegel e Badiou: a concepção de sistema, a antinomia entre o um e o todo, a exclusão do matema e a questão do infinito, propondo uma reflexão sobre os limites e possibilidades da sistematicidade filosófica hoje.
Palavras-chave: Hegel; Badiou; Metafilosofia; Dialética; Sistema filosófico.

Abstract: This article presents a critical analysis of the relationship between G.W.F. Hegel's philosophy and the contemporary thought of Alain Badiou, highlighting how the French philosopher revisits and challenges Hegelian legacy. Hegel's absolute idealism and his dialectical system, which integrates spirit (Geist) into the historical process, shaped the core of modern philosophical discourse. However, Badiou critiques this structure for limiting the multiplicity of being and suppressing the mathematical discourse (matema) in philosophy. Through a Platonic approach and a strong metaphilosophical stance, Badiou advocates for an "unsutured" philosophy—one that restores the coexistence of the truth procedures (mathematics, art, politics, and love). The article explores key points of tension between Hegel and Badiou: the notion of system, the antinomy of one and totality, the rejection of mathematical formalism, and the concept of the infinite, aiming to reassess the viability of systematic philosophy in contemporary thought.
Keywords: Hegel; Badi-ou; Metaphilosophy; Dialectics; Philosophical System.

Introdução

Dado seu estado de arte, todo o *opus* hegeliano evidencia um pensamento profundo sobre a concepção de um espírito (*Geist*) que se encarna em cada momento

[1] Doutorando em Filosofia (UFMG). filosofia_edrodriguez@protonmail.com

da história, sempre em processo. Hegel, desse modo, nos oferece uma radical oposição contra nossas limitações transcendentais, indicando que tudo que apreendemos faz parte do absoluto. Ou seja, ao absolutizar o conhecimento, a história e o mundo, Hegel reinsere nosso ser (humano) à natureza e à sua totalidade.

Contudo, é esse absoluto no interior de uma sistematização lógica (mas não matematizada), gerada a partir de uma engrenagem da dialética da negação (ou da contradição) que se adentrou como pauta da agenda crítica de nossos tempos. Agenda que evidencia que por baixo de sua máxima genialidade, Hegel possui ainda uma específica concepção de mundo que é similar à de uma mente do seu tempo, na plenitude romântica do século XIX. Concepção que acaba incitando um gesto de nosso tempo, de reinventar e rebater este que é um dos maiores pensadores da modernidade.

Eis que também a empreitada do pensamento francês do século XX teve como diversos pontos reinventar Hegel.

Hegel se tornou sobretudo materialista, marxista, o *Maximus* do dialético por excelência. Vide o modo como Kojéve o reapresentou para toda uma geração de pensadores em seus cursos na *École pratique des hautes études* de Paris entre 1933 e 1939.

Ademais, cabe indicar que se, por um lado, sua engrenagem dialética fascinou todos os pensadores após os idealismos, por outro lado, ela mesma se tornou um desafio contra aqueles que não podiam aceitar uma absolutização do pensamento, ou sequer uma agenda espiritual da história, seja ela marxista ou não.

Para Badiou, todas essas questões recaem novamente em sua tentativa de restabelecer um novo tipo de sistemática filosófica.

Alain Badiou (1937-), filósofo, pensador, ensaísta, crítico literário e matemático franco-marroquino, iniciou sua crítica metafilosófica, delineando uma robusta definição de filosofia, a partir dos anos 80. Após o lançamento de seu primeiro tratado metaontológico (*Ser e o Evento*), Alain Badiou publicou em 1989 seu primeiro *Manifesto pela filosofia*, obra que tem como objetivo não só tecer um resumo das principais questões debatidas em *Ser e o Evento*, mas também o de apresentar um posicionamento sólido diante da anti-filosofia contemporânea. Nesse *Manifesto*, vê-se o delineamento de uma posição claramente metafilosófica, onde Badiou

reinaugura sua definição de filosofia, indicando com isso as condições próprias da filosofia.

A filosofia para Badiou é elaborada a partir de uma concepção sistemática, que é defendida e argumentada a partir de uma leitura de Platão, assim como de um gesto platônico que tem como objetivo fazer com que a filosofia retome para si seus próprios objetos de análise e reflexão.

Nesse contexto, percebe-se, que, para o filósofo francês a filosofia é um pensamento elaborado e possível somente a partir de suas próprias condições: "Estas condições são: o matema, o poema, a invenção política e o amor" (Badiou, 1991, p. 9). Essas mesmas condições se apresentam como procedimentos (discursos de verdade) da filosofia em contraposição ao pensamento contemporâneo anti-filosófico que é apresentado a partir do século XIX. Os dois últimos séculos, de acordo com Badiou, marcaram um período da história do pensamento em que a filosofia começou a se apresentar de modo incompleto, a partir do que o filósofo chama de 'suturas'. Tanto o século XIX e, principalmente, o século XX foram marcados, dessa forma, por pensadores que teriam apresentado o pensamento filosófico somente a partir de uma ou outra dentre os procedimentos da filosofia, acrescidas de um posicionamento anti-platônico, que fizeram com que o matema e a verdade fossem suprimidos do discurso filosófico.

A partir da elaboração filosófica de Badiou, vê-se suas críticas em relação a Hegel, que são desenvolvidas, principalmente, diante de quatro principais aspectos:

- Sistemática: A sistematicidade na filosofia, mas tal sistema se direciona as próprias regras da filosofia e das condições de verdade. Cabe a filosofia manter o espaço livre para a compossibilidade dos discursos de verdade.
- Na antinomia um/todo: Para Badiou o ser se apresenta apenas enquanto multiplicidade pura.
- Para o pensador, Hegel operou o fechamento do matema como representação da filosofia. Eis que Hegel foi o arauto da impossibilidade do discurso das verdades matematizadas do discurso filosófico.
- Questão do infinito: pois, para Badiou o infinito não é totalidade nem síntese.

1. Sistematicidade

Percebe-se, que para Badiou, a filosofia se estabelece enquanto uma atividade realizada por meio de quatro procedimentos (ou condições). Apesar de tais discursos serem advindos das verdades, eles não fazem com que o pensamento filosófico seja ele mesmo um produtor de verdade, algo que já contraria a concepção de verdade e de absoluto em Hegel. Já que para o Alemão, tudo faz parte do todo. Para além disso, contudo, percebe-se que são exatamente os discursos de verdade que mostram como a filosofia é composta de reflexões próprias a respeito de eventos e objetos que foram analisados e transmitidos, num primeiro momento, pelas próprias verdades.

Clemens ao analisar as condições estabelecidas por Badiou indica que "a 'verdade' tem pelo menos um significado duplo", sendo ela, portanto, "essencialmente 'vazia', não tendo conteúdo próprio como tal", e num segundo sentido, ela "é a 'apreensão' ou articulação das verdades de modo a expor a sua unidade não redutiva".[2]

Com a citação acima, fica claro que a ausência de qualquer um dos procedimentos significaria a dissipação, ao menos da plena potência da filosofia. Por isso, dada as condições do próprio filosofar, é necessário a aplicação dos quatro procedimentos em todo discurso que pretende alcançar o rigor filosófico. Pode-se perceber, assim, como a definição de filosofia proposta por Badiou está intrinsecamente conectada com as condições próprias da atividade filosófica. É nesse sentido que podemos perceber certa sistematicidade da filosofia.

Assim, como podemos ver, o sistema filosófico pretendido por Badiou não se refere a um quadro tal como o de Hegel, em uma filosofia que se resolve através de um quadro conceitual extenso e acabado, onde uma articulação dialética resolve as contradições e impulsionam uma regra acabada para a compreensão do mundo. O sistema de Badiou se impõe enquanto um discurso *par excellence*, uma análise que conjuga, ou melhor, compossibilita, as quatro condições da filosofia:

> Se entendemos por "sistematicidade", como devemos fazê-lo, o requisito de uma configuração completa das quatro condições genéricas da filosofia (o que, ainda uma vez,

[2] CLEMENS, 2015, p. 69, *v. conditions.* In: CORCORAN, 2015. Tradução nossa.

> não exige de modo algum que os resultados dessas condições sejam exibidos ou mesmo mencionados), segundo uma exposição que exponha também sua regra de exposição, então é da essência da filosofia ser sistemática, e nenhum filósofo jamais duvidou disto, de Platão até Hegel (Badiou, 1991, pp. 32-3).

A filosofia é sistemática porque, além dela ser operada por determinadas condições que permitem a existência de discursos de verdade, ela possui, como Badiou menciona, ao menos duas regras universais (Badiou, 1991, p. 3).

A primeira regra é que a filosofia deve articular os eventos fundamentais que emergem de suas condições, permitindo que se pense, de forma unificada e conceitual, os campos do matema (matemática), do poema (arte), da invenção política e do amor como relação. Ou seja, a filosofia deve oferecer uma estrutura capaz de integrar essas dimensões em um só pensamento. Já em relação à segunda regra, vê-se que o método ou caminho que torna possível esse espaço de pensamento — no qual essas condições encontram acolhimento e abrigo — deve ser explicitado pela própria filosofia dentro desse mesmo espaço. Em outras palavras, a filosofia deve não apenas criar o lugar para esses procedimentos, mas também tornar visível como ela constrói e organiza esse lugar.

Dito isso, a filosofia deve dispor de nomeações por meio das condições e do procedimento de verdade, ser paradigma dos procedimentos genéricos. Vê, com isso, o porquê da filosofia não poder ser operada no interior dos saberes enciclopédicos de onde pouco se poderia derivar. Afinal, os saberes advêm das leis fundamentais do conhecimento humano, já banalizados e, infelizmente, dados como finitos e acabados.

Pensar os problemas de seu tempo a partir dos quatro procedimentos genéricos de verdade, tornar as verdades compossíveis a fim de se fazer emergir uma nova análise sobre as coisas do mundo, eis como Badiou define a filosofia. Contudo, como esclarece Badiou, e recordando seu posicionamento diante do antiplatonismo dos sécs. XIX e XX, essa definição se apóia numa análise metafilosófica em que Badiou verifica e se apropria dos principais discursos de verdade existentes desde o início da filosofia e que, de acordo com ele, estão integrados à sua própria atividade. Contra os problemas, a antifilosofia, e os discursos sofísticos que suspenderam a

categoria de verdade e a própria vitalidade da filosofia, Badiou retoma o entrelaçamento que sempre existiu, desde Platão, entre filosofia e verdade, ideia e sistematicidade.

Apesar de não ver Hegel como aquele que dissipa a sistematização da filosofia, mas sim como aquele que, num primeiro momento, dissipa o matema, Badiou acaba por propor uma clara crítica a tal tipo de sistema.

2. A multiplicidade genérica contra o Um dialético de Hegel

Em *Ser e o Evento*, ao levar em conta a questão da ontologia enquanto aquela que estuda o *ser-enquanto-ser*, Badiou argumenta a respeito do domínio heideggeriano sobre a ontologia contemporânea. Contra a leitura heideggeriana, 'anti-platônica', Badiou indica que a questão que envolve o *ser-enquanto-ser* diz respeito hoje ao campo das matemáticas, claro, com suas devidas proporções, como indica o próprio pensador francês (Badiou, 1996, p. 16): "A tese que sustento não declara em absoluto que o ser é matemático, isto é, composto de objetividades matemáticas. Não é uma tese sobre o mundo, mas sobre o discurso".

Caberia então à filosofia atual responder sobre a questão d'o-*que-não-é-o-ser-enquanto-ser*. Essa é, de acordo com Badiou, uma das questões primordiais para a filosofia contemporânea:

> Nosso intuito é estabelecer a tese metaontológica de que as matemáticas são a historicidade do discurso do ser-enquanto-ser. E o intuito desse intuito é remeter a filosofia para a articulação pensável de dois discursos (e práticas) *que não são ela*: a matemática, ciência do ser, e as doutrinas intervenientes do evento, o qual, precisamente designa "o-que-não-é-o-ser-enquanto-ser" (Badiou, 1996, p. 20).

Dito isso, constata-se que somente a partir da elaboração da reflexão sobre o-*que-não-é-o-ser-enquanto-ser* é que podemos nos ater a uma metaontologia e, portanto, a uma filosofia que dê conta do evento. No entanto, para lidar com os problemas metaontológicos a filosofia deve utilizar da teoria dos conjuntos e de certos axiomas, se condicionando tanto pelo matema (a ciência), quanto por seus

outros procedimentos de verdade, que permitem abrir "o pensamento para a captura subtrativa da verdade e do sujeito" (Badiou, 1996, p. 22).

Para iniciar tal estudo metaontológico, Badiou institui um discurso histórico e uma exegese filosófica sobre a Ontologia como teoria do Múltiplo, passando logo em seguida para uma exegese da teoria dos conjuntos. Segundo o filósofo foi o campo no interior da disciplina matemática que foi capaz de formalizar os axiomas da ontologia, consolidando, assim, uma teoria do múltiplo. A favor da metaontologia como discurso filosófico Badiou admite:[3]

> Que a tese ontologia = matemáticas seja metaontológica exclui que ela seja matemática, isto é, ontológica. É preciso admitir aqui a estratificação do discurso. Os fragmentos matemáticos cujo uso a demonstração dessa tese prescreve são comandados por regras filosóficas, não pelas da atualidade matemática. No geral, trata-se daquela parte das matemáticas em que se enuncia historicamente que todo "objeto" é redutível a uma multiplicidade pura, ela mesma edificada sobre a inapresentação do vazio (a teoria dos conjuntos) (Badiou, 1996, p. 20).

Vê-se assim, que, de acordo com o filósofo, para que uma ontologia seja possível é necessário que tal ontologia se faça por multiplicidades. Sendo assim, ela a ciência do múltiplo enquanto múltiplo, foi demonstrada graças à criação da teoria dos conjuntos de Cantor, que permitiu vislumbrar um sistema capaz de mostrar o Ser sem a necessidade do um, e, assim, acabar com a antinomia um-múltiplo, parte-todo. Tal teoria estabeleceu um modo de representar o múltiplo consistente, ou seja, um conjunto com elementos finitos, além de conceber a in-apresentação do múltiplo inconsistente, cuja infinidade não o torna um, mas sim um "Ser" transfinito, não-matemático. Adianta-se assim que a metaontologia badiouana parte da capacidade apresentativa e representativa dos múltiplos no interior da teoria dos conjuntos.

[3] Tal como Badiou esclarece: "Para praticar uma exegese filosófica desses paradoxos, que abalaram a convicção matemática e provocaram uma crise que é um erro considerar encerrada — pois o problema, que dizia respeito à essência das matemáticas, foi mais pragmaticamente abandonado do que vitoriosamente resolvido —, é preciso, em primeiro lugar, compreender que o desenvolvimento da teoria dos conjuntos, entremeado ao da lógica, superou bem depressa a concepção, retrospectivamente qualificada de "ingênua", que a definição de Cantor lhe conferia". (BADIOU, 1996, p. 40).

Assim, começamos a apreender a sistematicidade axiomática da teoria dos conjuntos que, de acordo com Badiou, direciona o pensamento a uma teoria sobre o múltiplo capaz de apresentar e representar a relação de um dado conjunto múltiplo com 'elementos múltiplos'.

Ademais, contra a inflexão hegeliana, Badiou, demonstra para assegurar o ser enquanto múltiplo e a Ontologia enquanto ciência do múltiplo, a não existência do Um. Algo que se segue de modo indutivo no início do primeiro grande tratado de Badiou. Pois se o Um é, então seu contrário, o múltiplo, não poderia ser, o que seria algo inconcebível. Dessa forma, vê-se que o Um é para Badiou um procedimento, o *contar-por-um* de uma apresentação de uma multiplicidade finita. E é aqui que vemos o horizonte da matemática e da lógica como abertura para se pensar aquilo que orientará o pensamento em direção a um método de apresentação referente ao sujeito, ao evento e, consequentemente, às verdades.

O fundamento desse discurso é, desse modo, platônico. Badiou parte do diálogo *Parmênides* de Platão para argumentar a respeito da origem da questão que envolve a multiplicidade e, consequentemente, a questão do não-ser do Um. Mesmo que Platão indique o um como tendo prioridade sobre os muitos, para Badiou, assim como indica Norris (2009, p. 50): "O que Platão claramente deseja manter - e afirma como tal - é a preeminência intrínseca e natural do um sobre os muitos, e, portanto, a necessidade (não apenas a possibilidade) de reunir a multiplicidade pletórica em algum estado de união". Pois uma "situação" [a estrutura apresentativa de um múltiplo existente] "é toda multiplicidade apresentada" (Badiou, 1996, p. 30) não sendo o Um aí a sua representação. Existe aqui uma diferença entre os muitos enquanto múltiplos consistentes e os múltiplos, enquanto múltiplo não consistente, ou seja, o ser.

O Um, dessa forma, é a operação que constata a existência de uma condição que estrutura uma situação, ou seja, o Um opera na identificação de 'um' múltiplo consistente apresentado/representado, que, dessa forma, se deixa contar, pois, "a *conta-por-um* não passa do sistema de condições através das quais o múltiplo se deixa reconhecer como múltiplo" (Badiou, 1996, p. 33).

Logo a questão que envolve os vários (πολλὰ) e a múltiplicidade pura (πλήθος) enquanto apresentação do ser em Platão, indicariam de antemão, tanto sua relação

ou não-relação com o operador '*contar-por-um*' (que indica a existência de uma estrutura múltipla apresentada) quanto o não-ser do um, pois tudo que é apresentado, ou é múltiplo ou múltiplo de vazio, ou seja, o próprio nome do ser, o vazio, que indica um múltiplo que é in-apresentável. Assim percebemos o argumento platônico inicial que inaugura e assegura uma ontologia do múltiplo. Ademais, é com a sutura do múltiplo puro, ou seja, com a sutura no ser, que se configura como uma nova estrutura, que poderá então ser tomado um novo múltiplo consistente. Mas as verdades não estão no ser:

> Logo, o ser, para retomar a expressão de Nietzsche, está certamente além do bem e do mal, mas está também além do verdadeiro e do falso. Ele constitui tanto o verdadeiro como o falso, tanto o bem como o mal. E é nesse sentido que as verdades não provêm diretamente da estrutura do ser mesmo. O ser mesmo é indiferente à questão das verdades. E mesmo a verdade do ser, a saber, as matemáticas, não são o efeito do ser mesmo, como se sabe. A matemática não está dada na experiência do ser. Ela é uma criação complexa, histórica e singular, que se desenvolveu debaixo de certas condições (Badiou, *Conferência de Atenas*, p. 40).

Para aprofundar nisso e encontrar onde se poderia se situar as verdades e o evento, através de um discurso metaontológico, Badiou perpetra a história da teoria dos conjuntos para a resolução de um problema que anteriormente, posto em Platão matematicamente, fora tratado durante a história da filosofia como um problema do *ser-enquanto-ser* ou sobre o conceito neoplatônico ou cristão de Deus.

Diante de tal apresentação metaontológica, vê-se as várias diversidades de percepção ontológica que há entre Badiou e Hegel. Aqui, vemos como Hegel e sua sistematicidade filosófica recaem sobre 3 críticas badiouanas essenciais:

1. Crítica a concepção de totalidade e absoluto;
2. Crítica a concepção de Um;
3. A questão da dialética como motor do pensamento.

Como recorda Adrian Jonhston ao resenhar sobre um dos livros mais importantes sobre os estudos de Hegel e Badiou, (o livro *Badiou e Hegel: Infinito, dialética, subjetividade* organizado por Jim Vernon e Antonio Calignano):

> Desde o seu início, a obra de Alain Badiou contém engajamentos recorrentes com a filosofia de G.W.F. Hegel e seu legado. Obras iniciais de 1970 e 1980 como a *Teoria da Contradição*, *O Núcleo Racional da Dialética Hegeliana* e *Teoria do Sujeito* são caracterizadas por revisitações marxistas (especificamente Maoista) da dialética especulativa hegeliana em que os antagonismos, destruições, divisões e volatilidades são enfatizados e valorizados em detrimento das reconciliações, sínteses, unificações e estabilidade. O sistema do "maduro" Badiou, começando com o seu *opus magnum* de 1988 *Ser e Evento*, parece mudar em direção a uma posição mais crítica frente a Hegel (Johnston, 2016).

Diante a radicalização de sua crítica, vê-se, primeiramente, que o pensamento de Alain Badiou, especialmente baseada em sua ontologia baseada na teoria dos conjuntos, se opõe radicalmente à dialética hegeliana. De modo breve, ressalta-se que Hegel vê a realidade como um processo dialético, onde a razão e a liberdade se realizam através de contradições que se resolvem e se integram em uma totalidade. Para Hegel, a dialética é o motor do movimento histórico e filosófico, onde as contradições entre as ideias, o ser e o conhecimento são superados, levando a uma unidade. Este processo culmina na ideia absoluta, onde todas as determinações e contradições se reconciliam, constituindo assim um sistema fechado de significação.

Para Badiou, o discurso filosófico só pode se exercer em sua plenitude, se for realizado através dos quatro procedimentos de verdade, sendo eles: o Matema (ou as ciências), a Política reinventada, a Poesia (ou as artes) e o Amor. Essas verdades são, de acordo com o pensador franco-marroquino, advindas de seus eventos, ou singularidades eventurais, que são asseguradas por uma ontologia matemática que salvaguarda o seu aspecto formal. Além disso, seu aspecto material é condicionado por sujeitos diversos, entre eles os seres humanos, que podem ser sujeitos fiéis aos eventos que ocorrem no mundo. O evento, em sua concepção, instaura uma novidade absoluta, quebrando a continuidade histórica e desafiando qualquer tentativa de fechamento sistêmico. Assim, a relação de Badiou com Hegel se dá tanto no questionamento da unidade do ser quanto na crítica ao movimento dialético da história.

A lógica hegeliana envolve a ideia de *Aufhebung*, onde a contradição é ao mesmo tempo superada e preservada, mas sempre dentro de uma evolução

teleológica que visa à totalidade. Alain Badiou, por outro lado, propõe, como podemos ver, uma ontologia radicalmente distinta, fundamentada na matemática, especialmente na teoria dos conjuntos. Em seu sistema, a multiplicidade é a característica essencial do ser, e não há espaço para uma reconciliação dialética das contradições. Para Badiou, o ser não é um sistema fechado e autossuficiente, mas é composto por multiplicidades, conjuntos que não podem ser reduzidos a uma unidade ou totalidade.

Badiou critica Hegel não apenas por sua ênfase na reconciliação das contradições, mas também pela sua concepção de totalidade. Para Badiou, a dialética hegeliana falha em reconhecer a ruptura radical que caracteriza a emergência de um novo evento, algo que não pode ser reduzido a uma totalidade ou síntese. Para Badiou nossa recepção de alteridade se daria mais como abertura à multiplicidade, integração sem limites, mas baseada em diversas condições. Sem o Um, e com isso sem o absoluto, o mundo (fenomênico se preferirmos) é rodeado de *événements*, e não de processos dialéticos, pois, para ele o que há de verdadeiramente dialético é o *factum* das ideias, que apesar de serem átomos abstratos só podem existir por serem encarnados na matéria, ou seja, no sujeito. O mundo está em aberto e com isso, há abertura para o evento, para a ruptura das coisas em normalidade no mundo, que não podiam antes serem calculadas. Os eventos implodem o absoluto, indicando que a subtratividade da totalidade na verdade é uma subtração do Vazio e não da totalidade.

Assim, há sempre subtração do nada.

Não há vazio, a não ser o nome do vazio, da multiplicidade que inconsiste, que se inapresenta e, por isso não há absoluto, porque o que aparece é sempre menos que nada e mais do que uma materialidade necessária. Assim os aspectos de autodeterminação são minados, em vez de presos em um aparato universal, nós podemos nos abrir à universalidade da ideia sem com isso absolutizar o mundo.

O evento, em Badiou, é algo inesperado, que se inscreve no mundo como uma novidade absoluta, que quebra a continuidade do processo dialético e desafia qualquer lógica de reconciliação. O evento é, portanto, uma ruptura que não pode ser assimilada dentro de um sistema fechado. Diante disso, vemos como Badiou se direciona a Hegel tanto em relação ao um, a totalidade do ser, quanto ao movimento dialético da história.

Outro lado de sua crítica comporta a romantização da filosofia e o típico sistema desenvolvido por Hegel. Tudo isso para mostrar como o gesto de Hegel e do romantismo foi o da retirada do aspecto formal matemático que poderia com isso orientar nosso pensamento em direção à multiplicidade aberta.

Quando Badiou perpetra uma interpretação metafilosófica e sistemática da obra de Platão para apresentar as possibilidades mesmas da filosofia, colocando-se, assim, contra a tradição 'anti-platônica' na qual aparece uma tensão entre os quatro procedimentos. Ele indica que um dos primeiros gestos nessa direção ocorreu principalmente com a emergência do Romantismo quando "a tensão entre o matema e o poema pôde ser representado por dois extremos históricos: Platão como o início da filosofia, e Hegel como "fim proclamado e como 'inventor do gesto romântico na filosofia, o pensador da' degradação 'matemática'" (*CS* 100)".[4]

3. Sobre o Infinito

A crítica de Alain Badiou ao conceito de infinito em Hegel se insere em seu projeto maior de uma ontologia que se baseia na matemática, especificamente na teoria dos conjuntos de Cantor. Enquanto Hegel concebe o infinito como uma totalidade dialética — uma síntese que resulta da superação das contradições internas do finito — O pensador francês vê nessa concepção uma forma de domesticar o verdadeiro caráter radical do infinito. Para Hegel, o infinito verdadeiro não é uma simples sucessão interminável, como no chamado "falso infinito", mas sim a conclusão de um processo dialético em que o finito se nega a si mesmo e encontra sua verdade na unidade do Espírito. Esse infinito hegeliano é, portanto, a realização da totalidade, o ponto em que o múltiplo retorna ao Uno, reconciliado pela razão.

Ao contrário de Hegel, o que se afirma é que o ser é múltiplo e que não há unidade do ser. O ser é pura multiplicidade, sem totalidade, sem Um, e a única linguagem adequada para pensar esse ser é a matemática, mais precisamente a teoria dos conjuntos. Nessa ontologia, o infinito não é uma síntese, mas uma estrutura incompleta que rompe com qualquer tentativa de totalização. O infinito verdadeiro,

[4] TOMŠIČ, 2015, p. 198. In: CORCORAN, 2015. Tradução nossa.

para Badiou, é o infinito atual — tal como demonstrado por Cantor — que se apresenta como um múltiplo puro e inclassificável, que escapa a toda captura pelo pensamento dialético. A matemática mostra que o conjunto de todos os conjuntos não pode existir sem contradição, e essa impossibilidade marca o limite ontológico da totalização. Assim, a própria ideia de um Todo do Ser é inválida, e qualquer tentativa de propor uma totalidade, como a hegeliana, é uma recaída idealista.

Para Badiou, portanto, o infinito hegeliano, ao pretender ser uma reconciliação, reintroduz a unidade metafísica contra a qual a matemática moderna se insurgiu. A dialética hegeliana, longe de radicalizar o pensamento, para ele o limita ao tentar fazer do múltiplo algo assimilável a uma narrativa de sentido, a um processo de totalização histórica e racional. O filósofo franco-marroquino insiste que o verdadeiro infinito é o que permanece como exceção, como aquilo que jamais se torna Um. Essa postura implica também uma crítica à ideia de progresso espiritual ou de síntese histórica total: o ser não se reconcilia, ele se apresenta como excesso, como aquilo que escapa a qualquer fechamento conceitual. Nesse sentido, a crítica de Badiou ao infinito hegeliano é, no fundo, uma crítica à própria filosofia da história, à metafísica do Espírito, e à ideia de que a razão possa fundar a totalidade do real. Ele propõe, em seu lugar, uma ontologia do múltiplo sem Um, em que o infinito não reconcilia, mas desestabiliza.

Conclusão

A crítica de Alain Badiou ao sistema filosófico hegeliano revela uma profunda reconfiguração do pensamento sobre o ser, a verdade, o infinito e a sistematicidade. Enquanto Hegel apresenta um modelo de filosofia que totaliza o real em um processo dialético onde o espírito (*geist*) realiza sua reconciliação histórica e racional, Badiou rejeita toda forma de totalidade. Sua proposta de uma ontologia do múltiplo puro — fundamentada na matemática, especialmente na teoria dos conjuntos — é um movimento radical contra a síntese dialética e o fechamento metafísico do ser.

Entretanto, apesar das divergências estruturais e metodológicas entre ambos os pensadores, é possível identificar uma compatibilidade conceitual fundamental no papel do vazio como categoria ontológica central. Em Hegel, o ser inicial — tal como

apresentado na *Ciência da Lógica* — é puro, indeterminado, e imediatamente se converte em nada. Este *ser puro* hegeliano, absolutamente vazio de determinações, é precisamente o ponto de partida da dialética, um momento de negatividade radical que inaugura o movimento do conceito. Já para Badiou, o *vazio* é o nome próprio do ser — o múltiplo inconsistente — que jamais pode ser apresentado como tal, servindo como condição fundamental da estrutura ontológica.

Assim, embora Hegel e Badiou discordem quanto ao destino do ser — o primeiro o totaliza no Espírito, o segundo o mantém em sua dispersão — ambos reconhecem o vazio como origem e condição do pensamento filosófico. Em Hegel, o vazio (nada) é o início da lógica e do devir do conceito; em Badiou, o vazio é o ponto de partida da ontologia matemática e o fundamento de toda situação. Essa convergência revela que, mesmo sob paradigmas distintos, ambos compartilham uma visão filosófica em que o ser emerge a partir da negatividade ou da ausência de determinação.

Portanto, a filosofia de Badiou não apenas contesta Hegel, mas, paradoxalmente, também reatualiza certos momentos decisivos de sua lógica — sobretudo no modo como o vazio inaugura o movimento do pensamento. Esta interseção crítica permite perceber que, mesmo na negação da totalidade hegeliana, subsiste em Badiou um resquício estrutural de sua ontologia: o reconhecimento de que o pensar começa com o nada — e que é esse nada, esse vazio, que torna possível tanto o múltiplo quanto o próprio evento da verdade.

4. Referências Bibliográficas

Badiou, Alain. (1991) *Manifesto pela Filosofia*. Versão e nota por M. D. Magno. Rio de Janeiro: Angélica, psicanálise & cia.

_____. (1996) *O Ser e o Evento*. Tradução por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. Conferência de Atenas. (2019) In: Norman Madarazs (org). *Alain Badiou - Validações: Textos sobre ontologia, matemática e sistema (2003-2018)*. Porto Alegre; Editora Fundação Fênix.

Clemens, Justin. *Platonic Meditations: The Work of Alain Badiou*. *PI*; 11 (2001), 200-229.

Corcoran, Steven. *The Badiou Dictionary*. Edinburgh University Press, 2015.

Johnston, Adrian. (2016) Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity. In: *Notre Dame Philosophical Reviews.* Acesso em: https://ndpr.nd.edu/reviews/badiou-and-hegel-infinity-dialectics-subjectivity/. Indiana: Acessado em 25 de julho, 2025.

Norris, Christopher. (2009) *Badiou's Being and Event – A Reader's Guide*. NY: Continuum International.

Vernon, Jim. Calcagno, Antonio (eds.). (2015) *Badiou and Hegel: Infinity, Dialectics, Subjectivity*. NY: Lexington Books.

6. Fenomenología de la razón especulativa y el futuro mutable de la razón intelectualizada: Movimientos del pensar experiencial entre Hegel y Avicena

https://doi.org/10.36592/9786554602655-06

Gonzalo Tinajeros Arce[1].

Resumen: La presente investigación pretende realizar el desvelamiento procesual de las conexiones conceptuales, necesarias y racionalmente posibles, que irán tornándose efectivas en los fundamentos dialécticos-fenomenológicos hegelianos, y en los raciocinios metafísicos que se tornarán necesariamente existentes en los Teoremas especulativos de Avicena. Esto a fin de hacer claro racionalmente para la conciencia o alma humana, la posibilidad real de hacerse ella dueña de sí misma, experimentando vivamente en las modalidades, sensible y racional, cada una de las etapas procesuales de su autoconocimiento, y también poder comprender vivamente al mundo objetivo que le rodea en tanto él es un ecosistema natural, habitable para todas las conciencias racionales. Es así que en esta investigación se partirá del peculiar modo hegeliano del conocimiento experiencial producido por la consciencia infeliz, y se llegará al conocimiento fenomenológico de la razón efectiva en el mundo sensible. Sin embargo, esto a sabiendas de todos nosotros que el camino científico está lleno de dificultades, imprevistos, dudas, enigmas y desesperaciones existenciales para el obrar racional de la conciencia humana.
Palabras clave: Razón fenomenológica; Razón metafísica; Reflexión esencial; Hegel; Avicena.

Introducción

La *conciencia fenomenológica* al modo hegeliano debe transitar por distintas metas experimentales, *sensoriales* y *racionales*, teniendo a su frente un camino no lineal, tremendamente arduo, fatigoso, muchas veces escabroso, pero, que, con la iluminación racional del conocimiento experiencial dialéctico le posibilitará abrir senderos conceptuales y *superar* con proeza, varios estadios *infelices* del conocimiento angustiante humano.

Uno de estos estadios esenciales le aparecerá en un ligero momento de desespero para encontrarse a sí misma. Más precisamente esto le ocurrirá un poco antes de que la autoconciencia consiga hacer el ansiado movimiento definitivo para

[1] Investigador Adjunto de la universidad USFX, Sucre-Bolivia. gonzalo.tinajeros@gmail.com

alcanzar fenomenológicamente el nivel de la *razón especulativa*. Será en esta transición figurativa de la Autoconciencia (B) para la Razón (C. AA) en el que la conciencia de sí se quede temporalmente paralizada, asombrada y perpleja, al verse ella misma en este corto instante de *supuesta y pretensiosa relación* de *horizontalidad* completa frente a la Divinidad del universo. Dios siendo en su esencia una autoconciencia plena y universal en sí y para sí misma, y al otro lado de la relación tenemos efectivamente pero en un nivel inferior, desigualdad formal y material, nada menos que a la conciencia del ser humano, quién siendo una simple autoconciencia singular, mutable, corruptible, desventurada o desdichada, es y será efectivamente *incapaz* de igualarse o equipararse racionalmente al poder inmutable-incorruptible, inmaterial, eterno y perfecto del Dios creador del universo / Pantocrátor (Hegel, 2010, pp. 283-303).

Importante preguntarnos aquí para poder avanzar conceptualmente:

*¿Por dónde debemos partir fenomenológicamente para poder comprender las determinaciones conceptuales de la Razón especulativa hegeliana?*Considero a partir de mi experiencia de estudios fenomenológicos que deberíamos partir necesariamente de la concepción hegeliana de *Conciencia Infeliz*, que es el tercer y último momento de la configuración fenoménica y espiritual: "*La Libertad de la Autoconsciencia*" **(**Capítulo B / IV. Subsección nuevamente B de la *Fenomenología del Espíritu*, 2010, pp. 270-303**)**. La conciencia fenomenológica, recordemos con viva atención que es esencialmente una *conciencia escindida* entre dos momentos extremos, la singularidad (-S-) y la universalidad (-U-).

Al comienzo del proceso esencial de la apropiación espiritual de la consciencia de sí, ella se va moviendo en pro de descubrir los límites alcanzables para sí de lo que es el pensamiento universal e *interior* de sí misma. Aquí tenemos evidentemente un modo de *pensar puro,* que es enseñado a la consciencia humana a lo largo de la historia del espíritu, a través del ejercicio de la *libertad interior* del pensar puro, cultivado profundamente por la escuela del *Estoicismo*, mostrando claramente ésta la firmeza espiritual del pensar fuerte y libre dentro de sí mismo, dice Hegel:

> Diese Freiheit des Selbstbewusstseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewusste Erscheinung in der Gesichte aufgetreten ist, *Stoizismus* geheißen. Sein Prinzip ist, daß das

> bewußtsein denkendes Wesen ist und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtsein sich darin als denkendes Wesen verhält. (Hegel, 2010 p.272).

En ese sentido especulativo, el siguiente camino que va abordando el movimiento del pensar de la consciencia de sí, obra y va descubriendo a los pocos y de modo semejante, los límites unilaterales, finitos y restrictivos que se autogenera la escuela de la vida que promueve el *Escepticismo*. Enseñanza filosófica del poder racional de la *negatividad* pura, la cual va negando el mundo y a sí misma en distintas instancias del sentir y pensar humano, engendrar y disolver continuamente, las determinaciones del mundo exterior, incluyendo las determinaciones más propias de la autoconciencia:

> Das skeptische Selbstbewußtsein erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und *wahrhafte Gewißheit seiner selbst.* Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtsein selbst ist die *absolute dialektische Unruhe*, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen und deren *Gleichheit* sich ebenso – denn sie ist selbst die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche* – wieder auflöst. Dies Bewußtsein ist aber eben hierin in der Tat, statt sichselbstgleiches Bewußtsein zu sein, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. (Hegel, 2010 pp.278-280).

La Conciencia Infeliz[2] *subsumirá* los dos momentos anteriores mediante la experiencia que hará de los conocimientos finito e infinito. Será así que la conciencia continuará con su arduo trabajo de saberse a sí misma, teniendo como su finalidad al movimiento de búsqueda y encuentro de su ser *para sí* en cuanto autoconciencia libre. Producirá de esta manera un primer momento dialéctico-negativo, que se opondrá

[2] *La Conciencia Infeliz*. En el curso *Fenomenología de la Autoconciencia – Hegel y su innovación filosófica,* sesión IV: https://youtu.be/sV58tO-aSdA?si=Q4MdppB1_HlmGhDY traté en detalle *el silogismo especulativo de la consciencia infeliz* (véase del curso el tiempo de mi presentación: 37:24 segundos – 1:15:41 segundos). Curso ministrado en la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

frontalmente a la conciencia universal -*Inmutable u Esencial*-. Por otro lado, en este primer momento, la conciencia singular humana no pudo cancelar a la otra ni tampoco pudo ser suprimida completamente por la otra, el ser infinito: "Disse o SENHOR: Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves do céus; porque me arrependo de os haver feito. Porém Noé achou graça diante do SENHOR" (Gn 6:7-8). Ambas conciencias (universal/singular) son momentos necesarios y particulares del *conocimiento completo* de la *Autoconciencia* en sentido amplio.

El próximo movimiento será afirmar dentro de esa tensa relación, las oposiciones entre los extremos contrapuestos – Universal-Singular/Mutable-Inmutable. Extremos que se moverán incansablemente hasta poder producir una mediación racional, un término medio conceptualmente particularizado en el silogismo de la conciencia infeliz o desdichada **(U-P-S).** Concepto que está silogizado a través de la experiencia de la autoconciencia plena, reconciliada en una unidad racional, que cuenta con un elemento *mediador* recíproco **(-P-)** para ambos extremos, singular mutable, corpóreo-finito, y el universal inmutable, incorpóreo-infinito. El mediador de la relación se constituirá como un *servidor* de ambos lados y les mostrará la representación peculiar de cada uno en el otro.

Veamos más atentamente este punto crucial del conocimiento de la autoconciencia:El silogismo de la conciencia infeliz o desdichada (*Das unglückliche Bewusstsein*) se presenta en dos extremos claramente opuestos, uno singular y mutable que viene a ser el (Hombre, criatura servidora), y en el otro extremo se encuentra el (SEÑOR creador, esencial), es decir, la substancia Divina, denominada *Pantocrátor*, común y universalmente reconocido ente infinito por la tradición judaica/cristiana. El Dios del universo *Yhwh* es el *dominus* vigoroso, otorga las leyes divinas a todas sus criaturas; apunta la moral que les es exigida a los seres humanos, y además revela la perfección vigente y universal en el orden del mundo, por lo cual todas las criaturas generadas por Él deberán seguir estrictamente los mandatos divinos, a fin de que todas ellas consigan de modo libre elegir el camino propio del espíritu, *ofrecido* como salvación por Dios. Sin embargo, como bien sabemos, las conciencias inteligentes mutables en sus múltiples formas – seres humanos, animales, ángeles y otros entes creados- desobedecen frecuentemente los mandatos

divinos y generan relaciones tensas, dolorosas y trágicas, como aquellas tan antiguas que nos fueron reveladas en el Génesis y en el Éxodo del Antiguo Testamento. Esto *escinde* a las conciencias humanas que desean reconciliarse con el orden divino, ya que el extremo de la conciencia mutable descubre que ella intelectualmente es *finita e imperfecta* existencialmente, y que al tratar de acercarse y elevarse al ámbito del Dios inmutable, racional y trascendente, toma consciencia el ser humano del poder inmenso, inmaterial e intelectual que tiene el ser primero, quién es esencialmente completamente diferente de cualquier otra entidad o criatura que pueda emanar de Él. Sobre esto, dice muy próximo del argumento teológico *De Deo Uno* de Hegel, Avicena: "Luego su intelección es causa de toda existencia precisamente en cuanto entiende. [..] Y la existencia de lo que existe por Él es por vía de consecuencia [..] produce todas las cosas, en cuanto que es el ser del cual fluye toda existencia con un flujo completo y separado de su esencia". (Avicena, 1979, p. 615). No deja de ser paradójico que el ser humano cuanto más quiere acercarse del ente primero e infinito, se aleja más debido a la propia condición humana de finitud, atrapada en el mundo de la mortalidad y de la corrupción de la materia y a veces, según el caso, de la forma.

El segundo momento propiamente fenoménico de la *Conciencia infeliz* es el de la aparición corporal de la consciencia divina, *Jesucristo,* en el mundo físico: "Cristo é homem e Deus, corpo histórico-material e divino" (Autor, data, p.)[3]. El Dios figurado como un hombre común de carne y hueso, su verbo proferido no es más una potente palabra divina escrita, sino también es una palabra oral humana, vivamente escuchada por otros seres de su tiempo. Son además las enseñanzas cristianas en parábolas y metáforas por las que es considerado el gran maestro y un profeta claro enviado por el Dios padre, pero él mismo se visualiza como "*Ego sum pastor bonus*" un pastor bueno, perteneciente a una época religiosa sobresaliente de toda la historia de la humanidad. Jesús de Nazareth *materializa* corporalmente a la *divinidad* que hace milagros y actúa moralmente según el orden divino. Claramente en el evangelio de San Juan (Jo 10:9-11) Jesús expresó: "Yo soy la puerta, el que entrare por mí se salvará".

[3] ROSENFIELD, D. *Teses sobre a Consciência Infeliz*. Pernambuco: Colóquio homenagem a Paulo Meneses, agosto de 2013, p.6.

El tercer y último momento trinitario de la experiencia de la *conciencia infeliz o desdichada* se hace posible por tres factores principales: a) la gracia divina[4] que cede Cristo a los hombres; b) La aparición de un mediador[5] que pueda servir recíprocamente a la conciencia mutable y a la conciencia inmutable; c) El primer desdoblamiento del *concepto espíritu*[6], que a través del concepto de *razón especulativa* desarrollará internamente sus determinaciones conceptuales para tornarlas después más firmemente efectivas en la figura siguiente, el *espíritu* (Hegel, ano, pp. 521-775).

Para finalizar esta revisión conceptual de la figuración clave de la *consciencia infeliz*, la cual realmente nos permite comprender más claramente los fundamentos iniciales de la *razón especulativa* en la *Fenomenología del Espíritu*, y que está asentada en el poder otorgado al hombre por la gracia divina. Acto magnánimo por el cual Dios *cede* el lugar fundamental del absoluto a los seres humanos, pero sin dejar de ser el absoluto en sentido universal, esto a fin de que las conciencias mutables puedan gozar a través de sus propias *actividades racionales* de la *vida espiritual*, y así no continúen estando frustradas queriendo ser la conciencia inmutable, eterna y perfecta, o queriendo también eliminar o acabar con el concepto de Dios, esto a través del actuar del ateísmo tan criticado magistralmente por San Anselmo y Hegel en sus pruebas de la existencia de Dios. (Tinajeros, 2015, p. 20; Tinajeros, 2022, pp. 145-147).

La angustia que padecía la conciencia mutable, debido a que no podía elevarse al nivel espiritual de la conciencia inmutable, lo conseguirá no en el cielo sino en el mundo con la gracia divina, la cual le abre la posibilidad para que busque y encuentre su libertad como autoconciencia singular y universal mediante la constitución de su *ser para sí*, individual como consciencia religiosa, y colectiva dentro de la comunidad religiosa, mediante las actividades que aparecen a la autoconciencia como un enorme desafío para la *razón* fenomenológica y especulativa, a fin de constituir el espíritu en el mundo.

---

[4] HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* (edición bilingüe). Madrid: Abada editores, 2010, pp. 295-299.
[5] HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* (edición bilingüe). Madrid: Abada editores, 2010, pp. 301-303.
[6] HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* (edición bilingüe). Madrid: Abada editores, 2010, p. 283.

Será de ese modo que la conciencia de sí singular hará un esfuerzo descomunal para alcanzar un status racional elevado y pleno, aunque ella nunca tendrá éxito en superar/suprimir la existencia del ente universal Infinito, y por lo cual la autoconciencia tendrá que volver y *retroceder* necesariamente sobre los límites de sí misma, a fin de mantener su integridad natural, racional y física, a través de la figuración de la *razón* humana fenomenológica (Hegel, 2010, pp. 305-519), aceptando así su condición cognitiva y existencial en tanto ente finito singular, racional, mutable y desventurado e infeliz.

El presente estudio pretenderá también revelar cuidadosamente los fundamentos *metafísicos relacionales* con la fenomenología del espíritu, los cuales son tangibles en el proceso del *devenir* de la *razón* - intelectual y especulativa. Movimientos sutiles del pensar lógico racional que son puestos conceptualmente de manera clara, directa y dialéctica por Avicena en sus libros de: 1) *Los Teoremas y Avisos; 2) La Salvación – Compendio de Metafísica*.

Los movimientos del pensar a la *razón* especulativa mediante la experiencia sensitiva y la *a-sensorial/intelectual* del alma o conciencia humana, será pues el *foco* u *objetivo central* de esta investigación. Considero claro que los movimientos cambiantes del pensar lógico especulativo son compartidos ampliamente por Avicena y Hegel, especialmente en los abordajes *experimentales* para comprender en modos dialécticos y racionales: 1) los objetos sensoriales o fenoménicos; 2) los objetos abstractamente racionales o suprasensibles. Importantísimos estos últimos para el crecimiento y refinamiento intelectual de la conciencia o alma humana.

Avicena, como veremos a lo largo de este escrito, es muy próximo en su *razón especulativa* de la *razón fenomenológica* de Hegel, pues afirma muy próximo de este: “Por tanto, a todo ser que conoce alguna cosa, pertenece al conocerse a sí mismo” (Avicena, 1979, p.622); y “Quede pues, claro que el objeto entendido no implica necesariamente que sea un objeto entendido distinto (del que entiende)” (Avicena, 1979, p. 612).

Veamos más de cerca la construcción y la acción de las relaciones entre la *quididad* del objeto existente con las intenciones y las posibilidades que se desarrollan en el *Ser* inteligente, inteligible e intelectual, a través de los modos de percepción y de los usos lógicos de la razón especulativa.

De la percepción fenomenológica de los universales rumbo a la reflexión de las esencialidades en la razón especulativa

Dirijamos nuestro mirar hacia el universal, ente en cuanto ente (*das seiende*), comencemos a observar directa y más claramente al concepto hegeliano que da acceso a los universales, el *para nosotros* (*für uns*), dentro de la figuración de la *Fuerza* y el *Entendimiento* (Autor, ano, pp. 201-244). Hagamos ahora la captura frente a nosotros de la imagen del ser *en sí* Universal. Empleemos sin dudar del *conocimiento anticipatorio / previsor* que nos otorga tan finamente el concepto hegeliano del para nosotros (*für uns*), que aparece en ocasiones muy puntuales en la *Fenomenología del Espíritu*, ofreciéndonos generosamente un *orden* y una *claridad argumentativa* como si él fuese un narrador de historias que ve entrar en escena (*auftritt*) a un personaje especial. Un sujeto consciente y especial que actua en el escenario existencial de la vida, andando sin tregua por un complicado camino de dudas y desesperaciones (*als der Weg des Zweifels angesehen werden oder eigentlicher als der Weg Verzweiflung*), y en el que él va gestando sus propios conocimientos conscientes frente a mundos posibles que se le oponen con diversidad de dificultades, pero que el sujeto consciente va desenredando complejas situaciones, tristes y desesperadoras, (HEGEL, 2010, p. 148) hasta poder encontrar la verdad efectiva de las esencialidades de las cosas a lo largo de las distintas figuras que va produciendo la *razón* del *espíritu humano*.

El concepto hegeliano del *para nosotros anticipará* con directa clareza distintos escenarios para el conocimiento de los atentos lectores de la *Fenomenología del Espíritu*, a fin de que sepan encontrar los senderos estrechos y dificultosos, pero con salidas bien delimitadas y *señalizadas* para no perder el camino iluminado de la sabiduría filosófica: “daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein -“ (Hegel, 2010, pp. 58-60). Camino o método de la ciencia filosófica por el que cualquier conciencia singular (*einzeln*) puede estar haciendo sin auto-limitaciones, el recorrido fenomenológico de la experiencia de sí misma en el mundo objetivo, y que nosotros los lectores acompañamos de cerca a ella (como alumbrándole con una pequeña *lámpara* de aceite y vidrio al modo alegórico de la

meditación de Avicena), vemos todo el sacrificio y la disciplina que le conlleva el conocerse verdaderamente a sí misma en la experiencia sensorial y conceptual.

La ciencia de la experiencia al modo hegeliano con el percibir *amplio* de la conciencia, parecida a una visión *panorámica* y nítida, producirá dialécticamente en los sentidos externos y en los pensamientos especulativos internos, *giros cíclicos* del conocer o para expresar concretamente a la terminología hegeliana, *Círculo de Círculos,* los cuales a la hora de conocer más profundamente a los objetos sensoriales frente a la conciencia, y a la hora de conocerse más intimamente el sí mismo de cada sujeto, la *Ciencia* de la *Lógica* le permitirá hacer el movimiento cíclico de los conceptos para que los contenidos y las formas se tornen claras y transparentes para la razón lógica especulativa (Hegel, 2018, p. 332), y para la razón observadora (*die Beobachtung*) fenomenológica (Hegel, 2010, pp. 377-385).

El primer conocimiento fenomenológico del Universal, la figura de la *Percepción*, expresa las complejidades de las *mediaciones* para que ellas se tornen posibles y demostrables en sí y para sí mismas, y ellas sean capaces de expresar mejor a las conexiones inmediatas del mero saber *empírico,* asentado este en creencias firmes del mito de lo dado tan criticado este por Sellars siguiendo la percepción fenomenológica de Hegel (Tinajeros, en prensa).

Percepción Intelectual: Posibilidad y necesidad conceptual mutable de la razón especulativa mediante enigmas y alegorías de Avicena

En los diversos cursos de *Historia de la Filosofía* (de 1805 a 1830), dictados en Jena, Heidelberg y Berlín, Hegel enseñó con amplitud conceptual los seres *universales*. Entes de la razón abstracta que fueron comentados con sobrada originalidad por filósofos *árabes medievales,* que estudiaron principalmente la lógica, la metafísica y la astronomía de Aristóteles, destacando Hegel de los filósofos del islam medieval lo siguiente:

> La filosofía es cultivada y asimilada por los árabes; la *filosofía de los árabes* no puede, por tanto, dejar de ser mencionada en una Historia de la Filosofía [..] revela una libre, brillante

> y profunda capacidad de imaginación [..] parecido al que habían tomado antes los griegos" (Hegel, 2002, p. 98).

En su *Historia de la Filosofía*, Hegel expresa una visión positiva y atractiva de la Filosofía árabe medieval, colocando a ella como una filosofía compleja, basada en las categorías filosóficas griegas, las cuales fueron notablemente traducidas y comentadas por filósofos árabes que poseían facultades intelectuales brillantes, dignas de una escuela de la *razón especulativa*, mutable en sus enfoques posibles y sumamente elevada categorialmente. Perceptible esto para cualquier intelecto filosófico entrenado sagazmente, a fin de raciocinar el *posibilismo* con calma y profundidad, desarrollando facultades anímicas intelectuales de: Imaginación, Abstracción y Precisión conceptual.

Destaca Hegel siguiendo para esto las enseñanzas sobre la filosofía medieval propuesta en la *Guía de Perplejos* de Maimónides (Hegel, 2002, pp. 96-103) la amplitud que tiene el *conocimiento verdadero* de los objetos en el mundo, sean estos sensibles o suprasensibles, y además incluye al alma humana que puede llegar con paciencia y profundidad a *conocerse a sí misma*, mediante un trabajo gradual con un lenguaje especializado, metafísico y teológico especulativo, capaz de expresar en *algún modo* el conocimiento Divino de los *Universales*, accesibles de manera finita a los seres humanos a través de alegorías, enigmas y metáforas, proferidas en clave profética (Maimónides, 2008, pp. 59-62). Sabiduría teológica-especulativa que fue estudiada rigurosamente por filósofos metafísicos y de la naturaleza, árabes del período medieval como: al-Kindi, Averroes (Ibn Rusd), Al-Farabi, Avempace (Ibn Bayya), Avicena (Ibn Sina).

Sobre Avicena, Hegel escribió claramente, que fue un notable comentador de los libros más complejos de Aristóteles: *Metafísica, Lógica* (mayor)*, De Anima, De Caelo*. Realizó estudios profundos de traducción y comentarios especializados en lengua árabe, sirviéndose de muy complejas estructuras filosófico-lingüísticas (Hegel, 2002, pp. 96-103) con el objetivo de expresar en pensamientos abstractos y absolutamente libres: proposiciones lógicas, especulaciones metafísicas, pronósticos astrológicos, y finalmente una entramada teología-especulativa sobre la emanación de originales inteligencias en el universo a partir del *in-causado*, primer Ser

que es Dios, luego extiende su energía para los motores inteligentes e inteligibles, los cuales actúan gradual y correlativamente por los distintos cielos. Es así como Avicena lo expresó:

> Por lo que hemos dicho, vemos claramente que las inteligencias separadas son numerosas, luego no proceden (todas) a la vez del primer Ser, sino que es necesario que la que entre ellas es la más excelente y elevada, sea la que proceda del primer Ser, y la sigan después una tras otra las demás inteligencias. Y como bajo cada inteligencia hay una esfera celeste a la vez con su materia y forma, que es el alma, y la inteligencia que le es inferior, se sigue que bajo toda inteligencia existen tres cosas. Luego es necesario que la posibilidad de provenir esas tres cosas de la inteligencia en la creación sea por la mencionada terna que se halla en ella. Y lo que es más noble sigue a lo más noble de muchos modos. (Avicena, 1979a ou b, p. 617).

Para Avicena todo ente posible incluidas las inteligencias celestes emanan del primer Ser y en orden de perfección, del más noble y elevado en acto, extremamente próximo al *in-causado*, al menos noble y desarrollado, lejano este y más próximo de la mera potencialidad material y formal. Cualquier ente posible debe necesariamente tener la capacidad de tornarse *existente* en el momento adecuado de su generación o brote, ya que para Avicena si fuese un ente imposible entonces no tiene ni llegará a tener nunca potencia alguna para ser existente en cualquier mundo posible. Este raciocinio puro y fino de Avicena en el período medieval, pone límites precisos a las especulaciones coloquiales de que lo imposible en sí puede ser necesario y tornarse real y existente en algún mundo posible. Por principio racional, Avicena no da chances al *imposible* y al absurdo para malgastar la energía preciosa del cosmos: "¿No ves la evidencia de esto que decimos?: para aquello que es en sí imposible, no se da absolutamente potencia alguna". (Avicena, 1979a ou b, p. 601).

Avicena y Hegel enseñan todavía a sus atentos lectores, que cuando uno hace el camino experiencial y racional para llegar a conocer la esencia o *quididad* de cualquier ente, necesita el sujeto cognoscente relacionarse profundamente y llegar a *mediarse* a lo largo del proceso del conocimiento con aquel objeto deseado, dándose posteriormente cuenta que él o ella en tanto agente, es también lo que se está conociendo y descubriendo inesperadamente a sí mismo en la propia mediación que

promueve el conocimiento perceptual y racional, especulativo del sujeto junto con el objeto. Siendo por tanto un universal inteligible en sí, y también un singular inteligente para sí, en la medida que es un alma humana interior que está conociendo también a su mundo exterior:

> Sabrás que todo *ser* que conoce algún objeto, conoce por medio de una *potencia* próxima al acto que ella conoce ese objeto, y por lo mismo ella conoce *relativamente* a sí mismo. Por tanto, a todo *ser* que conoce alguna cosa, pertenece al conocerse *a sí mismo*. Y la *quididad* de todo lo que *es* conocido, pertenece el estar en *conexión* con otro inteligible; por eso *es además* conocida *a la vez* con todo *otro objeto* distinto de ella". (Avicena, *ano*, p. 622).

La proposición clara y firme: "*A todo ser que conoce alguna cosa, pertenece al conocerse a sí mismo*". Es una proposición plenamente aplicable y de modo relacional a las ciencias filosóficas de Avicena y Hegel. Ciencias dialécticas que promueven el conocimiento de los objetos en sí, posibles y necesarios, mediante el desarrollo experimental, sensible y racional, que realizan sujetos cognoscentes y a la para van conociéndose a sí mismos mediante sus sentidos y sus pensamientos, entramados en diversas reflexiones sobre los objetos del mundo y sobre sí mismos. Es notorio y sorprendente que Hegel haya desarrollado un pensamiento filosófico tan próximo al de Avicena; sabiendo nosotros que el filósofo de Bujará no fue uno de los autores más estudiados por Hegel, quién prefirió hasta donde sabemos hoy pensadores occidentales como: Aristóteles, Kant, Fichte, Leibniz, Spinoza. Y que las referencias teológico-filosóficas de Hegel a Avicena son escasas.

Sin embargo, es posible que en las cinco cajas de manuscritos con más de 5000 folios que encontró en 2022, Klaus Vieweg (Antonio de Oliveira y Reginaldo Raposo, entrevista a Klaus Vieweg, 2024, pp. 115 y ss.) correspondientes a los cursos que ministró Hegel en la Universidad de Heidelberg (de 1816 a 1818), transcritos por su buen discípulo, Friedrich Carové (1789 – 1852), puedan encontrarse en ellos nuevos materiales sobre la filosofía de la edad media/la filosofía de los árabes y en especial sobre la lógica y la metafísica de Avicena en los cursos de *Historia de la Filosofía* (invierno de 1816/1817 y de invierno de 1817/1818), puesto que en mi presente estudio se están desvelando relaciones no inmediatas sino profundas y

relacionales conceptuales entre los sistemas filosóficos de Avicena y Hegel. Veamos un otro ejemplo más de como se conecta el compendio de metafísica de Avicena / *La salvación*, con la forma del conocimiento perceptual de la *Fenomenología del Espíritu*:

> […] se advertirá con toda claridad que el ser que entiende requiere necesariamente un objeto conocido (o inteligible). Pero esto no implica que el objeto entendido tenga que ser algo distinto del mismo inteligente. […] Quede pues, claro que el objeto entendido no implica necesariamente que sea un objeto entendido distinto (del que entiende). Con esto, aparece evidente que el inteligente no importa necesariamente el que entienda otra cosa distinta de sí mismo, sino que todo ser que posea una esencia despojada es inteligente, pertenezca a una cosa, es inteligible. Y si esa quididad es entendida por sí misma y por sí misma entiende también toda quididad, despojada que se le une y no se separa de ella, es también por esencia inteligente y es inteligible. (Avicena, 1979 a ou b, pp. 611-612).

El trabajo de la percepción intelectual y la percepción fenomenológica en Avicena y Hegel, tienen la relación clara y evidente de que el *ser inteligente* que está tratando de comprender el mundo ve a su objeto de deseo como un *ser inteligible*, posible de ser conocido vía experiencia dialéctica conceptual. En el ámbito lógico necesario se requiere que el ser inteligente perciba al objeto que se le opone como un ente inteligible, que puede ser superado a través del conocimiento profundo y en sí de este otro, y que puede también sin lugar a dudas en algún caso el mismo sujeto en tanto ente, estudiar procesualmente a sí mismo como siendo un inteligible para la propia conciencia.

Avicena coloca una conclusión que puede ser tranquilamente admitida y compartida por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu,* y que es la siguiente: “Quede pues, claro que el objeto entendido no implica necesariamente que sea un objeto entendido distinto (del que entiende). Con esto, aparece evidente que el inteligente no importa necesariamente el que entienda otra cosa distinta de sí mismo”. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel coloca claramente que la primera figura para la comprensión de los universales es la *percepción* fenomenológica, la cual supera a la primera figura de la certeza sensible, porque es capaz de captar el silogismo que está en juego: Percipiente / Percibido / Medio termino Universal. Silogismo que relaciona orgánicamente y en una misma identidad o *totalidad* a los tres *momentos* que se

conocen dialécticamente durante la experiencia fenomenológica (Tinajeros, en prensa).

Finalmente, sobre la *quididad* o *lo que es en esencia* una *cosa*, es necesario para Avicena y Hegel el *despojamiento* material del tratamiento conceptual, y es así que en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel optó por hacer retroceder a la conciencia desdichada y que vuelva sobre sí misma para que pueda reflexionar las *esencialidades* de las cosas y de sí misma en cuanto consciencia humana, interiorizando sus conocimientos racionales sobre las anteriores figuras de la experiencia y armar el camino, avanzar para exteriorizar si posible en la figura del espíritu *la realidad efectiva* del concepto.

Fenomenología de la Razón Dialéctica Especulativa: Reflexiones evanescentes sobre las esencialidades de las cosas

En esta figura fenomenológica, la conciencia humana reflexionará sobre los logros y sus frustraciones experimentadas como autoconciencia frente a objetos, sujetos y la divinidad del universo, esto mediante el ejercicio más íntimo de la *razón* que piensa sobre esas experiencias y diseña sus próximos pasos para realizar el espíritu del concepto en el mundo efectivo.

Es en la razón que la conciencia singular del ser humano se dará cuenta que después de haber hecho la experiencia infeliz de la conciencia desdichada, ella es sin dudar un ser inteligente y sensible, además, ella es en sí misma una esencia absoluta, tan fuerte y consistente que no pudo ser eliminada por el mismo ser infinito y absoluto (Gn 6:7-10) gracias a que Noé, un hombre virtuoso que seguía con firmeza el camino de Dios; “Noé era um homem justo e íntegro entre os seus contemporâneos; Noé andava com Deus. Gerou três filos: Sem, Cam e Jafé”.

La conciencia religiosa fue capaz de darse cuenta que no necesitaba permanecer en las restricciones insuperables que tenía el conocimiento del pensamiento universal trascendente, de la elevación religiosa extrema en la figuración de la conciencia desdichada. La conciencia humana vio a trasluz que no pudo avanzar más en el plano universal trascendente de la perfección divina, experimentó de manera dura la ruptura existencial con el absoluto eterno en una sensación de

angustia y desdicha, por lo cual se dió finalmente cuenta de la importancia que tiene actualmente para ella rever nuevamente a la esencia absoluta y determinada, pero *de sí misma*, en la medida de ser, entidad particular y existencial, que realizó recientemente la experiencia religiosa, pero necesita ahora ver más allá de su desdicha y frustración, una necesidad imperiosa de *regresar* sobre sus pasos dados y retornar hacia sí misma. Poder experimentar con otro mirar dentro sí misma y reflexionar profundamente sobre aquello que *aprendió* del estadio de infelicidad en el más allá del vacío de sí, y abrir un camino de esperanza en el más acá para poder razonar con tranquilidad los efectos ya producidos y los futuros posibles por ser determinados, a través de su propia *razón humana* que carga experiencias:Dentro de este pensamiento que ella ha captado -que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta-, la conciencia regresa hacia dentro de sí misma. Para la conciencia desdichada, el *ser-en-sí* es el *más allá* de sí misma. (Hegel, 2010, p. 305). La razón especulativa es una figura del conocimiento experiencial que exige de la conciencia que recuerde con profundidad interna, cuando ella se manifestaba como un Yo autoconsciente. La proposición: “Yo soy Yo”, inmediata y tautológica, viene a ser superada de dos maneras por la figura de la razón especulativa:

Primero, porque el Yo que es estudiado como un algo mío, esencial y distinto de cualquier otra esencia particular, predica específicamente de mi en cuanto Yo como objeto de conocimiento. Segundo, después de haber comprendido aquella distinción inicial, cabera fijar que la certeza de cualquier otra cosa quedará fuera de mí, por lo tanto, cualquier otredad será para mí en cuanto Yo, un *algo exterior*, un objeto con esencia efectiva viva pero fuera de mí.

Además, la razón dialéctica especulativa hará el próximo movimiento, muy importante para la generación de un tipo de conocimiento más universal y conceptual, reflexionando procesualmente, y cada vez más profundamente, quebrando cualquier contraposición inmediata y externa de meras certezas identitarias y tautológicas como del ¡Yo soy Yo!. Yos en tanto individualidades que parecen a primera vista contraposiciones externas, una de la otra en el mundo, pero que el movimiento fenomenológico de la *razón especulativa* hará entrada en escena, de manera definitiva para *generar* una verdad que no se separe rígidamente, sino al contrario, una verdad que pueda unir lo que ya está dividido, pero ahora se ponga en una sola verdad

completa, única, *relacional* entre sus distintos momentos, y racional argumentativa, más allá de lo meramente dado del ser ahí.

La razón humana tiene por eso que *retroceder sobre sí* para no perderse y sufrir continuamente. Retornar para su esencia y buscarse a sí misma hasta encontrar su Yo como esencia, y también como objeto de su propio conocimiento, diferenciándose para eso de las otras conciencias y de los otros objetos del mundo fenomenológico. Sin embargo, habrá dificultades a ser superadas y la razón especulativa deberá aclarar y mostrar el Yo en su actividad interior de su pensar propio con diferencias y similitudes, las cuales aparecerán fenomenológicamente a lo largo del proceso que busca una sola y única verdad, compenetrando lo racional y lo espiritual, junto con las actividades de otras conciencias, y la presencia de los otros objetos del mundo. Es aquí, donde recién conseguirá la conciencia realizar su retorno más completo sobre lo que es ella misma, sumando su reflexión profunda racional especulativa en el ámbito fenomenológico, más que cualquiera actividad meramente metafísica:

> La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia: *yo soy yo*; mi objeto y esencia es *yo*; y nadie podrá negarle esta verdad. Pero al basarla en esta invocación sanciona la verdad de las otras certezas, a saber la de: es OTRO *para mí;* otro que yo, distinto de mí, me es objeto y esencia, o bien, al serme *yo* objeto y esencia, lo soy sólo en cuanto yo me retiro del otro como tal, y me vengo a poner *al lado* de él como una realidad efectiva. -Solo la razón en cuanto *reflexión*, sale a escena fuera de esa contraposición de certezas, hace entrada su afirmación de sí no como certeza y aseveración, sino como *verdad*; y no una verdad *al lado* de las otras, sino en cuanto *sola y única*. La *entrada inmediata en escena* es la abstracción de su *estar presente, dada,* cuya *esencia* y *ser-en-sí* es concepto absoluto, esto es, el *movimiento de su haber llegado a ser*.- (Hegel, 2010, p. 309).

La razón especulativa y fenomenológica trabaja conceptualmente con las puras esencialidades de las cosas. Esencialidades simples de cada cosa, las cuales tienen sus diferencias propias en el plano interior del ser. Dialécticamente podemos observar el desarrollo racional de las identidades y diferencias de cada una de las esencialidades del ser por sí mismas, así mismo, el desarrollo completo de la Totalidad conceptual en tanto esencialidad que se realiza de cada cosa reflexionada sobre sí, y en camino de su futura exteriorización. Cabe aquí recordar con ahínco, que,

no estamos analizando más ni los ámbitos de la certeza sensible ni de la fuerza y entendimiento, y tampoco de la percepción. Figuras fenomenológicas en las cuales la conciencia se opuso frontalmente a cosas exteriores. No estamos tampoco en las figuraciones fenoménicas de la *autoconciencia*, en las que la conciencia de sí se analizaba profundamente, a fin de encontrar en sí misma y mediante las otras autoconciencias las determinaciones objetivas de su conocimiento subjetivo o *para sí* mismo. Al contrario, ahora nosotros estamos vivenciando el plano avanzando de la *razón especulativa* y *fenomenológica*, la cual busca, produce, y encuentra el conocimiento fino de las esencialidades de las cosas.

El tratamiento categorial interior de aquello que tiene más de propio la cosa, es decir su interioridad, conformada esta por sus diversas categorías puras del pensar las esencialidades, presentes en las determinaciones de la diferencia y la identidad, especulativa y fenomenológica, de cada cosa - ser o ente. Estas categorías en su pluralidad racional son en sí mismas especies de la categoría pura, ya que ésta es género u esencia de las otras que también se contraponen recíprocamente:

> Ahora bien como a la razón le pertenecen la pura esencialidad de las cosas, así como su diferencia, de ningún modo podría hablarse ya, propiamente, de *cosas*, esto es, de algo tal que fuera para la conciencia sólo lo negativo de ella misma. Pues las categorías, en su pluralidad, son especies de la categoría pura, es decir, ésta sigue siendo su *género* o su *esencia,* no está contrapuesta a ellas. Pero ellas son ya lo ambiguo que a la vez, dentro de su *pluralidad*, tiene en sí el ser -otro *frente* a la categoría pura. (Hegel, 2010, p. 311).

El concepto de la razón filosófica hegeliana, es decir, el concepto de la razón efectivamente real [*die wirkliche Vernunft*], viene a ser conceptuada muy distintamente del concepto habitual de razón filosófica moderna bajo el prisma del idealismo puro-trascendental o de razón sin efectividad necesaria, talvez contingente por su género de transcendencia. La razón efectiva hegeliana se torna muy distinta de la razón intelectualizada de la modernidad, separada ésta última por principio de determinaciones del mundo sensible y de una probable efectividad racional, puesto que es un tipo de racionalidad fundamentada en *abstracciones sutiles del pensar*, acompañada al final de su propia verdad trascendental, pero finalmente ella sin un sostén fenomenológico. En cambio, la razón especulativa hegeliana, será

fundamentalmente un *inquieto* buscar racional de la verdad real, la cual tratará de llegar dialécticamente a su finalidad (*Teleológica*) en tanto razón efectivamente real [*die wirkliche Vernunft*].

Oportuno resaltar este *instante,* pues estamos tratando de las *consecuencias* racionales del ser fenomenológico inserido en un mundo efectivo concreto, y no así de aquellas entidades paradójico categoriales, lógicas racionalistas de los imposibles, abstractivos, e inconsecuentes vacíos de aquel pensar especulativo racional moderno sin objetos y conciencias fenomenológicas. Por esto, es que *la razón fenomenológica y especulativa* hegeliana, parte oportunamente y de manera necesaria del *siendo,* una certeza intelectual de la entidad de toda realidad, fruto maduro de los últimos movimientos experienciales de la consciencia infeliz.

La razón guarda o conserva en sí el estado de ese saber, aunque no lo tenga como una verdad completa y presente en su realidad [*die Realität in Wahrheit zu sein*]. Es así que la consciencia tiene que continuar, avanzar en el proceso de sus determinaciones, *deviniendo* estas de experiencias fenomenológicas, y sabiendo la conciencia que aún precisa de más momentos con reflexiones profundas, a través de estudios analíticos a las *esencialidades* que contiene ella misma, y que también tienen en sí los otros objetos sensibles presentes en el mundo. Aguardará la conciencia segura que en un momento posterior, cuando ella sea capaz de exteriorizar su racionalidad, el conocimiento de sí misma se torne efectivo, racional y más verdadero:

> Ese idealismo está en contradicción, porque afirma el *concepto abstracto* de la razón como lo verdadero […] mientras que la razón al mismo tiempo, debía supuestamente ser toda realidad; ésta, la razón sigue siendo un inquieto buscar que, declara que la satisfacción de encontrar es simplemente imposible.- Pero la razón efectivamente real [die wirkliche Vernunft] no es así de inconsecuente; sino que no siendo, por ahora, nada más la *certeza* de ser toda realidad, en este concepto, ella es consciente de sí como certeza de no ser, todavía en cuanto *yo*, la realidad en verdad [*die Realität in Wahrheit zu sein*], y se ve empujada a elevar su certeza a verdad, y rellenar el Mío *vacío.* (Hegel, 2010, p.315).

La conciencia racional tiene controlado el significado conceptual de lo que es *suyo*, pertenencias de lo hecho por sí misma, forma idónea racionalmente de apropiarse de sus experiencias, sensitivas y racionales, vivenciadas en el mundo que

le rodea y con el cual interactúa en distintos modos. La conciencia racional reflexiona al detalle sobre lo que le aconteció y experimentó, pero no más de aquellas cosas exteriores que quiso conocer, sino ahora las determinaciones de su conocer están presentes en la razón fenomenológica, la cual afortunadamente le permite conocer mediante la reflexión *posterior* de las figuraciones de la certeza sensorial, percepción y autoconciencia.

La reflexión de la conciencia racional y fenomenológica *se expande* para nuevas experiencias con pensamientos internos más libres, dirigidos hacia la conciencia misma, pues ella es la que ahora puede plantear, definir con un tipo cualitativo de soberanía existencial los ángulos de la sutil reflexión racional sobre aquellas experiencias vividas por la conciencia hasta aquí, y con un alta probabilidad de poder encontrar ciertamente el saber de la verdad sobre las cosas mediante su raciocinar consciente de sí mismo [*das Bewusstsein ihrer selbst zu haben*] con todas las determinaciones que tiene a su disposición en el mundo sensible:

> A esta conciencia, para la que el *ser* tiene el significado de ser *suyo*, la vemos ciertamente adentrarse de nuevo en el íntimo querer decir y en el percibir, pero no como se entra en la certeza de algo que sólo es *otro*, sino con la certeza de ser ella misma esto otro. Anteriormente, tan sólo le *acontecía* que percibía y *experimentaba* [zu *erfahren*] algo en la cosa; ahora, es ella misma la que plantea las observaciones y la experiencia. […] la razón se propone *saber la verdad* [*die Wahrheit zu wissen*] encontrar como concepto lo que para el íntimo querer decir y el percibir es una cosa, es decir, tener en la coseidad solamente la consciencia de sí misma [*in der Dingheit nur das Bewusstsein ihrer selbst zu haben*]. De ahí que la razón tenga ahora un *interés* universal por el mundo, pues ella es la certeza de tener presencia en él, o de lo que presente es racional. Busca su otro en tanto que sabe que no posee en ello otra cosa que a sí misma; no busca nada más que su propia infinitud. (Hegel, 2010, p.315).

El observar de la conciencia foca su mirada interior (*a perceptual*) en descifrar la razón especulativa, busca encontrar los fundamentos propios, es decir, tenerse a sí misma como un objeto de investigación en la modalidad de lo que es efectivamente real, sensible y presente [*als wirkliche, sinnlich-gegenwärige Weise finden und haben*]. La conciencia racional *a perceptual,* no está más preocupada en realizar nuevamente experiencias de aquellos objetos exteriores que se encontraban anteriormente frente

a ella, sino ahora ella está a la búsqueda de nuevas y más ricas experiencias, esto a través de la *observación racional* de las *esencialidades* de las *cosas*, incluyéndose ella misma con una auto-observación, poder reflexionar finamente a la esencia interior, y también a la manifestación exterior de las cosas, captarlas mediante la percepciones, racional y sensitiva, de una conciencia observadora operando vivamente en el mundo efectivo:

> La conciencia *observa* [*Das Bewusstsein beobachtet*]; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que es, como modo *efectivamente real, sensible y presente*. La conciencia de este observar se cree, y así lo dice, desde luego, que *no* es *de sí misma* de quien quiere hacer la experiencia, sino, al contrario, de *la esencia de las cosas en cuanto cosas*. (Hegel, 2010, p. 317).

La razón especulativa dirá Hegel, debe hacer un trabajo arduo de repensar y redescubrir tantas nuevas determinaciones como le sean accesibles con las reflexiones profundas y libres, para las cuales muchas veces debe volver a mirarlas, retornar hacia la interioridad de las cosas, ya encontradas, pero haciéndoles *nuevas divisiones*, descomponiéndolas abstractamente y concretamente para tratar de *rastrear nuevos aspectos* en ellas y sobre ellas.

Esta recomendación hegeliana es válida para el *futuro mutable de la razón intelectualizada,* que tiene que *recombinar* nuevos aspectos de las cosas para producir nueva ciencia con descubrimientos *audaces*, poco probables muchas veces, pero que le posibiliten nuevas miradas, y no se estanquen las ciencias humanas en la repetición continua, en el statu quo, fortaleza o bastión ideológico de la rigidez conceptual, degenerando hasta llegar en militancias políticas de una *pseudo-ciencia* con padrones previsibles de lo políticamente correcto e ideológico en cada época.

El camino *creativo* es *otro*, alternativo al ideológico, y es propiamente natural de la ciencia en tanto ciencia, pues descubre y redescubre nuevos aspectos de las distintas cosas. No es claramente un camino fácil, poder encontrar cosas completamente nuevas es *duro*, pero la ciencia racional tiene que necesariamente *moverse* y seguir a los instintos más inquietantes, que son generadores de conocimientos modulares y sin pausas. Mapear y descubrir nuevos enfoques

racionales a los materiales ya conocidos por algunos tipos de experiencias, y ampliarse para nuevas combinaciones de *aspectos variables*, frutos maduros de experiencias vivas:

> Cuando ya no es tan fácil encontrar cosas nuevas *completas*, hay que retornar a las ya encontradas, seguir dividiéndolas, descomponiéndolas y rastrear nuevos aspectos de la cosidad en ellas. A este instinto inquieto y sin pausa nunca le puede faltar material […]. (Hegel, 2010, p. 319).

La razón creativa es para Hegel un ejercicio profundo y bello de la conciencia humana, que va lejos hasta encontrar la esencia de cada cosa, cuidando que sus reflexiones no se conviertan en entelequias [*Gedankendingen*], al contrario, la esencia racional de la cosa tiene que aparecer fenoménicamente y brotar en un mundo *real y efectivo*, gestado por el alma / espíritu. Claramente pues, *sin* el concepto racional efectivo, la actividad de la conciencia que estudia a las esencialidades del concepto respetando sus diversidades, será infelizmente un pensar meramente puro, simple y abstracto, trabajando sobre entelequias o entes de razón formales, que no auxilian a la razón dialéctica para comprender gradualmente las determinaciones de la verdad conceptual en la razón efectiva y fenomenológica. Dice sobre esto claramente Hegel: "[…] pues la razón es precisamente esta certeza de tener realidad, y lo que no es como una esencia por sí mismo para la conciencia, es decir, lo que aparece fenoménicamente, no es absolutamente nada para ella". (Hegel, 2010, p. 325).

Cuando existe el caso en el que la *diferencia* conceptual se torna necesaria al interior de los raciocinios filosóficos-especulativos, la experiencia fenomenológica de la conciencia humana produce ciencia de manera directa, trabaja sobre el concepto racional especulativo, en sí y para sí, dejando en evidencia las *oposiciones cualitativas* dentro del concepto mismo. Oposiciones claras, determinadas, bien concretas, y que si ellas son realmente verdaderas, las oposiciones serán entre *entes racionales*.

En la lengua castellana, la palabra "*diferentes"* ya contiene dos momentos, *difer - entes*, correspondientes a "*entes - diversos",* por tanto no sólo uno, entes medibles en *cantidad,* y que expresan en su conjunto a los *diferentes* planos de la razón humana dialéctica, la cual va experimentado el propio conocer racional a través de las distintas

figuras de la experiencia, y también focaliza o concentra sus investigaciones racionales sobre las *esencialidades* propias de las cosas:

> Si se los diferencia tal como es necesario, son entonces diferentes según el concepto, y su oposición es *cualitativa* [*ihr Gegensatz ist qualitativ*]. Pero si, fuera de esta diferencia verdadera, se los pone, además, también en cuanto entes [*als seiend*], y se los pone de manera diversa para la representación, tal como podrían ser lados de la ley, entonces aparecen en diversidad *cuantitativa* [*so erscheinen sie in quantitativer Verschiedenheit*]. (Hegel, 2010, p. 345).

Facto del enriquecimiento del conocimiento racional moderno es la contrastación empírica y conceptual a la diversidad de perspectivas que se abordan sobre las cosas, especialmente sobre sus determinaciones esenciales. De la misma manera sobre sus escisiones frente a otras cosas externas e internas, que la conciencia fenomenológica tiene la capacidad para investigar y producir nuevas informaciones científicas, tomando otros aspectos fundamentales, no vistos o contemplados, debido a la separación rígida y clasificatoria de las "leyes del pensar abstractas", las cuales trabajan especialmente con metodologías idealistas, sin experimentar los distintos saberes que produce dialécticamente la fenomenología:

> Ahora bien, al volverse hacia dentro de sí misma y orientarse hacia el concepto que es efectivamente real como concepto libre, lo primero que encuentra la observación son las *leyes del pensar* [*die Gesetze des Denkens*]. Esta singularidad que es pensar en él mismo es el movimiento abstracto, totalmente recogido en la simplicidad, de lo negativo, y las leyes están fuera de la realidad. / No tiene ninguna *realidad,* lo que no significa otra cosa sino que son sin verdad. Tampoco es que deban ser la verdad *toda*, pero sí la verdad *formal*. Sólo que lo puramente formal sin realidades una entelequia [*das Gedankending*] o esa abstracción vacía que no tiene en ella la escisión, no siendo esta última otra cosa que el contenido. […]. Es un contenido que ni está en contradicción con la forma ni está, en modo alguno, separado de ella, sino que, antes bien, es, esencialmente, ella misma, pues ésta no es otra cosa que lo universal separándose en sus momentos puros. (Hegel, 2010, p. 377).

Para finalizar este estudio avanzado sobre la razón especulativa, el movimiento dialectico pensante de la razón, es para Hegel, un modo de totalidad verdadera

fenomenológica, capaz de expresar el saber mismo [*das Wissen selbst ist*] en movimiento conceptual y sensible, por lo tanto no es quieto ni duro, sino es un *modo de saber* con sus propios *momentos evanescentes* en flujos orgánicos de una vida mutable, racional, espiritual y plenamente humana, la cual tenderá a la efectividad racional del absoluto, constituyendo una totalidad conceptual dialéctica, negativa y positiva en su movimiento incansable y arduo de la autodeterminación filosófica especulativa [*die spekulative Philosophie*]:

> En su verdad, en cuanto momentos que se desvanecen dentro de la unidad del pensar, tendrían que ser tomados como saber, o como movimiento pensante, mas no como *leyes* del pensar. Pero el observar no es el saber mismo […] Un desarrollo más detallado forma parte de la filosofía especulativa [*die spekulative Philosophie*] en el que ellas se mostrarán como lo que en verdad son, a saber, momentos singulares evanescentes [*einzelne verschwindende Momente*], cuya verdad es sólo la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo [*das Wissen selbst ist*]. (Hegel, 2010, p. 379).

Fin.

Conclusiones

Avicena y Hegel enseñan aún a sus atentos lectores, que cuando uno hace el camino experiencial y racional para llegar a conocer la esencia o *quididad* de cualquier ente, necesita el sujeto cognoscente relacionarse profundamente y llegar a *mediarse* a lo largo del proceso del conocimiento con aquel objeto deseado, dándose posteriormente cuenta que él en tanto agente es también lo que se está conociendo y descubriendo a sí mismo en la propia mediación que promueve el conocimiento perceptual y racional especulativo del sujeto junto con el objeto.

La proposición firme: "*A todo ser que conoce alguna cosa, pertenece al conocerse a sí mismo*". Es una proposición potente, plenamente aplicable de modo relacional a las ciencias filosóficas de Avicena y Hegel. Ciencias racionales y dialécticas que promueven el conocimiento de los objetos en sí, posibles y necesarios, mediante el desarrollo experimental, sensible y racional, que realizan sujetos cognoscentes y a la para van conociéndose a sí mismos mediante sus sentidos y sus

pensamientos, envueltos en diversas reflexiones sobre los objetos del mundo y sobre sí mismos.

Es notorio y sorprendente que Hegel haya desarrollado un pensamiento filosófico tan próximo al de Avicena; sabiendo nosotros hoy que el filósofo de Bujará no fue uno de los autores más estudiados por Hegel, quién prefirió hasta donde sabemos pensadores occidentales como: Aristóteles, Kant, Fichte, Leibniz, Spinoza. Y que las referencias filosóficas de Hegel a Avicena son escasas. Sin embargo, es posible que en las cinco cajas de manuscritos con más de 5000 folios que encontró en 2022, Klaus Vieweg (Antonio de Oliveira y Reginaldo Raposo, Entrevista a Klaus Vieweg, 2024, pp. 115 y ss.) correspondientes a los cursos que ministró Hegel en la Universidad de Heidelberg (de 1816 a 1818), transcritos por su discípulo, Friedrich Carové (1789 – 1852), puedan encontrarse en ellos nuevos materiales sobre la filosofía de la edad media/la filosofía de los árabes, y en especial sobre la lógica y la metafísica de Avicena en los cursos de *Historia de la Filosofía* (invierno de 1816/1817 y de invierno de 1817/1818).

En mi presente estudio se continúan desvelando varias relaciones no inmediatas sino muy profundas racionalmente entre los conceptos filosóficos, fenomenológicos y metafísicos de Avicena y Hegel.

Referencias Bibliográficas

ADAMSON, P, BENEVICH, F, KLINGER, D. The Heirs of AVICENNA: *Philosophy in the Islamic East, 12–13th centuries* - Logic and Epistemology. Leiden / Boston: Brill, 2025.ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA – Hebraico – Grego – Português – Inglês. São Paulo: Vida Nova / Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

AVICENA, Ibn Sina. *De los Teoremas y Avisos*. Selección de textos *y* edición de Clemente Fernandez. Madrid: BAC, 1979a.

AVICENA, Ibn Sina. La Salvación (Compendio de Metafísica). Selección de textos *y* edición de Clemente Fernandez. Madrid: BAC, 1979b.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* (1807). Madrid: Abada edición bilingüe alemán español, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Vol. III. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Ciencia da Lógica* (1816). Vol. III. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.

MAIMÓNIDES, M. *Guía de Perplejos* (1190). Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 2008.

TINAJEROS, G. *Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia Politica de Hegel*. São Paulo: editora Dialética, 2022. https://loja.editoradialetica.com/humanidades/sobre-a-guerra-e-a-paz-na-filosofia-politica-de-hegel

TINAJEROS, G. El anillo de la Serpiente y el aceite de la Lámpara: Percepción Fenomenológica y percepción Intelectual, Hegel frente Avicena (Ibn Sina). *En prensa*.

7. The Phenomenology of Spirit as a model for the interpretation of social subjectivation[1]

https://doi.org/10.36592/9786554602655-07

Adriano Bueno Kurle[2]

Abstract: In this article, I defend the consideration of the *Phenomenology of Spirit* as a model for thinking processes of subjectivation in contemporary society, especially considering the notion of *failure of experience* and the figures of *self-consciousness*. For that, I divide the presentation into three parts and a conclusion: First, I critically evaluate the proposal made by Brazilian philosopher Marcos Nobre, in his book *Como nasce o novo* [*How the New Is Born*], of taking the *Phenomenology* as a philosophical model for contemporary Critical Theory. I argue that he fails to present the relation between his proposal for Critical Theory and his analysis of the Introduction to the *Phenomenology*. Secondly, finding his hypothesis useful, I turn to Honneth's *Struggle for Recognition* (taken by Nobre as one of the models for a phenomenological work) and criticize his position concerning the *Phenomenology of Spirit*, in particular for not recognizing that this work implies a radicalization, and not a weakening, of the notion of intersubjectivity, in relation to Hegel's earlier writings. I propose the notion of *failure of experience*, rather than that of *struggle for recognition*, as a guide for understanding social conflicts, considering it to be a broader concept which also encompasses recognition. Finally, I consider self-consciousness in the *Phenomenology* as a model for understanding social figures and their problems, concluding that this can be helpful as a tool for interpreting contemporary society, especially Brazilian society in face of the rise of the new far-right.

Keywords: Phenomenology of Spirit; self-consciousness; failure of experience; struggle for recognition; subjectivation.

---

[1] This is a version of an article originally published in Spanish in BUENO KURLE, A. La Fenomenología del Espíritu como modelo de interpretación de la subjetivación social. *Antítesis – Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (6), pp. 157–180, 2024. DOI: https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.006. I thank Antítesis for their permission to publish this version in English. This article is a product of the research project "Worldview and Metaphysical Conceptions of Music: Modern Mimeticism, Constructivist Dialectics and Phenomenology", funded by FAPEMAT, process FAPEMAT-PRO.000081/2023, with additional support from the Federal University of Mato Grosso via Internal Call for Research Support No. 03/Propeq/2024 – Researcher Support – Technical-Scientific Productivity, via the project "Musical Subjectivation in Hegel".

[2] Professor in the Philosophy Department at Federal University of Mato Grosso (UFMT), Cuiabá Campus. Contact: adriano.kurle@ufmt.br or adrianobk@gmail.com.

1. Introduction

Considering Marcos Nobre's (2018) proposal of a distinction between phenomenological and systematic works in Critical Theory, based on Hegel's philosophy and on a view of Critical Theory based on the phenomenological idea, I consider here the possibility of using the *Phenomenology of Spirit* (Hegel, 1980) as a tool for interpreting contemporary society, especially through the notion of *self-consciousness*. My argument to this end will be divided in four phases:

I address Nobre's book, summarising his proposal and some criticisms of it, especially the one claiming that his proposal to take the *Phenomenology of Spirit* as a *model* for contemporary Critical Theory is not demonstrated in his detailed analysis of the Introduction to the *Phenomenology of Spirit*, so that the two parts of the book do not complement each other, the second one neither justifying nor clearly demonstrating its pertinence to the first;

I consider Nobre's ideas of a phenomenological philosophical approach (in the Hegelian sense) and processes of subjectivation, in contrast to encyclopaedic approaches, which tend to reduce subjects to general objective determinations, as a useful path for contemporary readings of society. To this end, I critically consider Axel Honneth's thesis in *Struggle for Recognition* (1995) and propose the notion of *failure of experience*, taking Hegel's *Phenomenology* as a model. I lay out the basic aspects of Honneth's rejection of the *Phenomenology* as a "philosophy of consciousness," and criticise his claim that Hegel weakens the notion of intersubjectivity: I argue that what he does is rather to radicalise it, including it as a constitutive element of subjectivation.

Following this, I propose to treat the concept of self-consciousness in the *Phenomenology* as a model for understanding processes of subjectivation. The moments of the development of self-consciousness will not be considered as mere abandoned stages in the formation of Spirit, just as self-consciousness and Spirit will be taken not as successive moments, but rather simultaneous and operating at different levels of psychic formation. I argue that the moments of self-consciousness are like circuits of psychosocial formation that complement and relate to each other in negative tension, opening the possibility for a reading that considers these circuits

as determining elements of nascent social groups and, therefore, as constituent of subjectivities.

Finally, I maintain that Nobre's idea can be complemented by a *psychosocial* interpretation of self-consciousness in the *Phenomenology*, thereby serving as an element (among others) for the interpretation of processes of social subjectivation. In particular, I suggest that this hypothesis may be useful for understanding the Brazilian neoreactionary movement.

2. Marcos Nobre's Proposal

Marcos Nobre's book *Como nasce o novo* [*How the New Is Born*][3] puts forward at least three theses: (i) an interpretation of the position of the *Phenomenology* within the body of Hegel's work; (ii) a detailed analysis of the Introduction to the *Phenomenology*, accompanied by a translation of it; and (iii) an *updating* of that work, taking it as a model for contemporary Critical Theory.

In the connection between the three, we find the following ideas: (a) the *Phenomenology* could be understood to have arisen from a period of systematic and historical indeterminacy, and thus to be a model of a thought directed towards processes of subjectivation, with greater openness in particular spheres. On the other hand, Hegel's philosophy from the period of the *Encyclopaedia* would be characterised by a systematic structure, tending towards general rigidity and political conservatism (Nobre, 2018, pp. 52 ff.). (b) These two types of philosophical composition would be

[3] Nobre's book received a timid reception, especially given its scope. I found two reviews, in addition to two articles discussing the book, accompanied by a presentation and responses by the author himself, in the journal *Analytica*. These articles and reviews, however, do not sufficiently address his *proposal* for Critical Theory (a point that seems to have been neglected by the author himself in the conception of his book). Ázara de Oliveira's review (2021) is more descriptive; Caux's (2018) engages itself more with Nobre's proposal for Critical Theory, although it seems to progressively disentangle itself from Nobre's text. Caux's article (2021) in *Analytica* goes beyond the limits of the book and includes a classification of Marcos Nobre as a conservative thinker, based on his work as a whole. It is no surprise that Nobre responds that "[the] difficulty in reacting to this multitude of objections is aggravated by the fact that we do not agree on the basics, we do not agree on what it is that I wrote in my book" (Nobre, 2021b, p. 143). Márcia Gonçalves (2021), in a very interesting article, focuses on the interpretation of Hegel and the position of the "absolute" therein , although disconnected from the discussion on Critical Theory. Nobre's presentation (2021a) in *Analytica* was also used in the present article. It is relevant to note that, although Nobre frequently writes texts analysing the political situation in magazines and newspapers, none of them has so far applied the hypothesis that the *Phenomenology* can be thought of as a *model* for Critical Theory.

recurrent in works significant for Critical Theory, with important theorists moving from the phenomenological model in their youth to the encyclopaedic model in their mature works, as is the case of the young Marx and the Marx of *Capital*, of Lukács in *History and Class Consciousness* and in *Ontology of Social Being*, and of Honneth in the period of *Struggle for Recognition* and in more recent writings such as *Freedom's Right* (*ibid.*, pp. 62 ff.). (c) The development of thought of one type or another would be related to its historical moment, with the *phenomenological* type being linked to revolutionary or indeterminate moments, while the *encyclopaedic* type would be related to moments of political determination (*ibid.*, *ibidem*). Our current moment, in turn, would be inclined to value the *phenomenological* model. If on the one hand Nobre accuses philosophers of growing toward conservatism as they age, on the other he opens an interesting proposal for updating Critical Theory and for reading contemporary society.

Although his work dedicates itself extensively, in the first part, to situating his interpretation of the *Phenomenology* in Hegelian exegesis (classifying it as an autonomous work), and, in the second, to examining in detail the Introduction to the *Phenomenology*, what matters most to me here is his proposal to conceive of the *Phenomenology* as a *philosophical model*.

Presenting his book in the journal *Analytica*, Nobre states that, in *Como nasce o novo* [*How the New Is Born*], he prioritises the interpretation of Hegel, with the "Presentation" of Nobre's book being a kind of explanatory annex. According to him:

> The fundamental objective of the book is to propose an interpretation of the *Phenomenology* as a philosophical model that subsists by itself, independently of Hegel's previous writings and of his later work. Such a perspective may allow for a non-metaphysical interpretation of Hegel, while also seeking to avoid the exegetical violence that might accompany such an undertaking. This may also afford us a better understanding of some of the reasons behind the sizeable discomfort and fascination elicited by that book. Finally, said perspective seeks possible affinities that this philosophical model may have with our present moment and its conditions of intellectual production. For these reasons, the effort to find solutions to the difficulties presented by the text of the *Phenomenology* also aims, at least in programmatic terms, to project Hegel beyond 1807, instead of immobilising him as a monument. (Nobre, 2021a, p. 57)[4]

[4] See also Nobre (2018, p. 13–14).

The usage of the *Phenomenology* as a model of thought involves classifying critical works in different types, according to the relationship between diagnoses of epoch and of present time, following the distinction between *phenomenological* and *encyclopaedic* works (Nobre, 2021a, pp. 52 ff.). Nobre says that

> [c]haracterising the intellectual aspect of Critical Theory in this way also means asserting that every critical model and every diagnosis of present time can be described in terms of different constellations of these two moments, here referred to as phenomenological and encyclopaedic. Depending on each specific case, one of these is given centrality while the other is backgrounded, albeit not disregarded. The pre-eminence of one of these moments already largely determines the contours of the time diagnosis and of the very critical model in question. (*Ibid.*, p. 67)

The distinction between phenomenological and encyclopaedic models makes sense in Hegel because the *Phenomenology* is the book in which, despite intending its presentation to be systematic, it proceeds *from* the immanent subjective formations, in interaction with objectivity, intersubjectivity, and society[5]. Nobre places great value in the idea of (sociohistorical) diagnosis, distinguishing between diagnoses of "epoch" and of "present time"[6]. This connects the exegesis of the *Phenomenology* (and thereby

[5] Caux's criticism therefore does not seem to hold, given that it ignores two fundamental aspects of Nobre's analysis, namely the *external* and *schematic* character of the *Encyclopaedia* and the lack of a place for the *Phenomenology* in that later system – a point about which Nobre argues extensively. Cf. Caux (2018).

[6] Nobre takes historical and biographical elements into account to infer *implicit justifications* for the development of Hegel's work. This method seems questionable to me. First, we must consider Hegel's own critique of esoteric knowledge in the Preface to the *Phenomenology*. Second, I think that biographical elements should be secondary in philosophical interpretation; one should rather start from the (Hegelian) idea of *immanent critique* (see, for example, Luft, 1995). This second argument, however, may not be effective in refuting Nobre: his perspective seems to be that Hegel's own ideas follow a certain trend of his social and historical context. Thus, Nobre's argument would not be merely *biographical*. Hegel himself can be interpreted as developing his *presentations* [*Darstellungen*] of philosophy (if we may here use the plural) as an interpretation of the immanent development of the history of ideas (from a Western perspective – even if it intends to be broader). In this sense, Nobre would be assuming a Hegelian perspective. The problem, however, would be the consequent *dogmatism* of an exposition that takes the assertion of the historical element as a fundamental premise, without *demonstrating* the immanent logic that would lead from said premise (the failure of the French Revolution and of the Napoleonic Enlightenment) to its consequences on the philosophical plane (the defence of reformism, linked to the *systematic* philosophical scheme). In this sense, see Caux (2018). Nevertheless, Nobre does not fail to analyse Hegel's text in detail, focusing on the notion of *experience* – precisely the notion which would serve as a parameter to understand both the guiding thread of the *Phenomenology* and a possible use of the *Phenomenology* itself as a philosophical model. However, Nobre does not connect his analysis of Hegel's text to his own hypotheses. The major problem of his book is the lack of a connection between its parts. The second part should justify the first. However, as

the distinction between phenomenological and encyclopaedic works) to the justification for going back to the *Phenomenology* and using it as a *philosophical model*.

We may consider diagnoses of epoch to be important for those of present time, as they allow us to situate the present in a broader and perhaps more determining field of relations. In times of crisis, diagnoses of epoch and of present time meet – and it is there that the works classified by Nobre as 'phenomenological' emerge. The moment of crisis is one in which general and systematic references do not serve as sufficient norms for interpretation or for the guidance of action[7]. If we must take the phenomenological model as a tool for understanding and interpretation, it is because we live in times of crisis[8]. Thus:

> The *Phenomenology of Spirit* and [Lukács's] *History and Class Consciousness* coincide not merely with revolutionary moments, but with moments of revolution in expansion (or at least with what then seemed like a revolution in expansion): with Napoleon, with the Russian Revolution. Within the framework of Critical Theory, this movement that began with Hegel can be read in terms of the need for *reconstructing the subjectivation of domination* in its proper complexity, so as to present the conditions for the very outbreak of revolution as well as for its expansion and consolidation. It is the moment of rupture that allows for a diagnosis of the emancipatory potential and the obstacles to emancipation in the present time. (*Ibid.*, p. 64, my emphasis)

In this sense, the analysis of the Introduction to the *Phenomenology*, in the second part of Nobre's book, can be read as presenting a new notion of *experience*, which could be useful for thinking present-day society and for updating Critical Theory.

Despite the interesting idea presented in the first part of his book, and despite his detailed analysis of Hegel's text, Nobre fails to demonstrate the relationship

---

the author himself states (Nobre, 2018, pp. 09–11), the second one was written earlier – and apparently without the ideas presented in the first having been at hand, and without revision and adaptation. The book, therefore, despite presenting an important hypothesis, does not develop the relationship between its two parts – which is precisely where the core of the argument should be found (the middle term of the syllogism, the *mediation* so highly valued by Hegel). For this reason, the book gives the impression of being a sum of two annexes. Contrary to the author himself, I believe that its greatest value lies in its first part.

[7] Incredibly, the term 'crisis' does not appear in the book's index.

[8] This is my own inference, based on my reading of Nobre. I believe it to be a valid one, *despite the absence of the term 'crisis' in the book*.

between the hypothesis for which he argues and his reading of the Introduction. In the second part of the book, therefore, readers seeking an explanation for why the Introduction to the *Phenomenology* should be taken as a reference for a notion of experience in Critical Theory will be faced with an excessive analysis, which would be of interest rather to those looking exclusively for a textual analysis of the *Phenomenology*. Both these parts, failing to clarify the book's central hypothesis, seem to have been contingently juxtaposed in the same book. Part I, the shorter of the two, is more interesting than part II, which is excessively long[9].

In other words, although Nobre presents an interpretation of how Hegel understands the perspective of knowledge in his time, based on the immanent and conceptual transformation of the notion of *natural consciousness* into Hegel's own conception (namely, the notion of *Spirit*), not only does his reading lacks anything that would lead towards the explanation and confirmation of his hypothesis, but there is also no clear mention, in his analysis of Hegel's text, of the hypothesis presented in the first part of the book. In summary: Nobre claims *that* the *Phenomenology* can be thought of as a model for updating Critical Theory. He does not show *how* that could be done.

3. Struggle for recognition versus failure of experience

Although Nobre's approach proves to be incomplete and therefore insufficient, I think it points to an interesting path by advocating for a *phenomenological* approach to philosophy and by revisiting the Hegelian notion of *experience*. This is where I think we can explore a path convergent to Nobre's. As stated by the author himself, we find a phenomenological philosophical model in Honneth's *Struggle for Recognition* (1995). In what follows I shall engage in a critical dialogue with Honneth's book, starting from Nobre's assertion that

[9] In addition, I believe that Nobre's analysis of Hegel's Introduction leaves a gap in historical contextualization: there is a remarkable absence of Fichte in the bibliography. I think that Hegel's relationship to Fichte is fundamental to understanding his position regarding modern philosophy, and that it could help enrich the reading of the concept of 'natural representation'. See Hegel (1968a, pp. 01–92; 1968b, pp. 313–414) and Fichte (1997).

> [b]eyond incorporating the Habermasian intersubjective turn without falling into 'reconstructivism', a critical appropriation and updating of the *Phenomenology*'s model must also avoid the rigidity of Honneth's attempts. By thinking of the update in overly strict terms of maintaining the fundamental Hegelian thought schemes – whether in the writings of Jena or in the *Philosophy of Right* – Honneth sees himself obliged to always find present-day parallels that reveal themselves in several implausible or even uncritical moments. An updating of the *Phenomenology* that does not commit to such a pre-established rigidity should therefore not aim to find, in the present, figures corresponding to those that characterize the phenomenological journey as originally conceived by Hegel. In their critical appropriation, however, it should indeed seek to reconstitute the successive figures of emancipatory movements in their multiplicity and multidimensionality in order to shed light on their present configurations. (Nobre, 2018, p. 77)

In this sense, I criticise Honneth for his negative relationship to the *Phenomenology of Spirit* in *Struggle for Recognition*. I will now critically address his reasons for rejecting the *Phenomenology*. This will prepare the following section of the present article, in which I shall defend a reading of the concept of self-consciousness as a model capable of serving as a tool (although not complete and sufficient in itself) for thinking the processes of subjectivation at the level of the formation of self-conception.

For Honneth,

> [w]ithin Hegel's oeuvre, of course, the programme thus outlined never made it beyond the level of mere sketches and proposals. Already in the *Phenomenology of Spirit,* the completion of which brought to a close Hegel's period in Jena, the conceptual model of a 'struggle for recognition' had lost its central position within Hegel's theory. Nonetheless, in the writings that have survived from the period before the final system had been worked out, this model is so clearly recognizable in its theoretical principles that the premises for an independent social theory can be reconstructed from them. (Honneth, 1995, p. 06)

Honneth analyses three writings from the Jena period: the *System der Sittlichkeit* (Hegel, 1998) and the drafts of the *Realphilosophie* from 1803–4 (Hegel, 1975) and 1805–6 (Hegel, 1971). He finds, in the development of Hegel's thought, a transition from an 'Aristotelian naturalism' to a 'philosophy of consciousness'. In the former moment there could be found a seed for a theory of the *struggle for recognition*,

a theory which would be both political and empirical in character. In the latter moment, the role of intersubjective relations would be limited to the formation of *consciousness* and of *Spirit*, stifling the dialogical and communicative potentials of the struggle for recognition (see Honneth, 1995, pp. 27–29). Clearly, Honneth's framing sees the *Phenomenology* as a deviation from a 'strong' notion of intersubjectivity (*ibid.*, p. 30), as the philosophy of consciousness would be a kind of metaphysics, and thus incompatible with the conditions of present-day thought (*ibid.*, p. 67). The philosophy of consciousness would metaphysical in that it presupposes the 'objective movement of reason', an 'overarching event of reason' (*ibid*., *ibidem*). Honneth argues that one must start from post-Hegelian critiques (those of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard) to defend the need for an appeal to the empirical sciences, calling upon the 'historical-materialist' turn to criticise and reconstruct Hegelian theory (*ibid.*, pp. 69–70).

He addresses three aspects to be 'reconstructed' in Hegel: (i) given that intersubjectivity in Hegel is tied to the philosophy of consciousness and to metaphysics, Honneth's proposed reconstruction involves applying empirically supported social psychology (*ibid.*, p. 68); (ii) the consideration of three different systematic levels of recognition, love, rights, and ethical life, which must also be reconstructed in a non-metaphysical manner (*ibid.*, p. 68); (iii) at each level, there are corresponding forms of *disrespect* (i.e., of *failure* of recognition) which lead subjects in this situation to a *struggle for recognition* – but this hypothesis also needs to be empirically investigated (*ibid.*, pp. 68–69).

There is no need for us to examine Honneth's book in its entirety, but his reconstruction of Hegel via social psychology through Mead's thought is pertinent because "[Mead's] writings allow for a translation of Hegel's theory of intersubjectivity into a postmetaphysical language" (*ibid.*, p. 70). Mead would agree with Hegel not only regarding the critique of social atomism and the social genesis of the identity of the *I*, but also in taking the struggle for recognition as a reference point to explain the moral evolution of society (*ibid.*, p. 71). Mead's interest in "psychological research was set by the need to develop a non-speculative solution to the problems of German Idealism" by employing pragmatism as the conceptual principle of psychological investigation (*ibid.*, pp. 71–72). Thereafter, Honneth reconstructs the level of recognition of *love* through Winnicott's psychoanalysis.

Having addressed the relevant elements in Honneth for our discussion, I can now present my critique. We start with two questions: would it be better, more 'empirical', to assume natural individuals, without mediated formation, even in their self-conception? Does this correspond to the being of the human? In this sense, Honneth ignores Hegel's criticism against modern philosophical conceptions, especially those which conceive of subjectivity as something 'absolute'. The reduction of so-called 'philosophy of consciousness' to 'totalitarianism' and metaphysics deserves an examination capable of recovering Hegel's broader epistemic concern.

We should discuss the concept of metaphysics, as well as the question of whether Hegel is a metaphysician[10]. I argue that he should not be understood as a metaphysician in the sense of someone who extends their thought beyond the reach of experience. On the contrary, his notion of experience demonstrates how elements considered 'metaphysical' are indeed constitutive of it. Thus, the problem would not lie in his later, phenomenological notion of *Spirit*, but in the acknowledgment of the impossibility of there being conscious experience independent of universality (see Hegel, 1980, pp. 63 ff.). Therefore, it would be inappropriate to accuse the concepts of *Spirit* or of *consciousness* of being 'metaphysical'. On the contrary, the concept of Spirit implies that interaction – especially intersubjective, social, historical, and cultural interaction – is a primordial element not only of science (understood in a general sense, thus encompassing philosophy) but also of our individual self-conception, which attests to the *dogmatic* character (and it is therein that lies the problem, rather than in the *metaphysical* character) of philosophical conceptions that take individual subjective experience as their basis (even if they claim, as do the transcendental philosophies of Kant and Fichte, to represent a *universal* position). This is a very relevant point raised by Nobre in his analysis of the Introduction to the *Phenomenology*.

Honneth, in understanding that there is a presupposition of the 'objective movement of reason' in Hegel's so-called 'philosophy of consciousness', ignores the problem of the systematicity of reason and its relation to the justification of knowledge – a problem inherited by Hegel from Kant and his followers, and very well

[10] Honneth takes Habermas's post-metaphysical conception as his starting point. For a reconstruction and critique of this conception, see Puntel (2013).

elaborated by Fichte in *On the Concept of the Doctrine of Science* (1798). The problem here is not merely metaphysical, but epistemological. Both the *Phenomenology* and the *Logic* avoid dogmatic presuppositions, pushing the paradoxes of epistemic grounding to their limits (see Hegel, 1985, pp. 27 ff.).

Moreover, when Honneth criticizes Hegel's 'philosophy of consciousness' for taking intersubjectivity to be constitutive not only of social relations but also of the subjects themselves (that is, for seeing it as *an instrument of subjectivation*), he seeks support in the materialist critiques of Feuerbach and Marx. Defending an 'Aristotelian naturalism' still present in the Hegel of Jena, however, results in an implicit adherence to social and subjective atomism. This was not even Marx's position, whose materialist principle was not atomism (whether objective, subjective, ontological, or social) but *praxis* (see Marx; Engels, 1978, pp. 28 ff.). This latter principle involves a set of *relations*, rather than starting from *predefined discriminated units*. Therefore, it is more in line with Hegel's holistic perspective, which did not ignore the relation to the empirical, but philosophically assessed the limits of empirical concepts of the science of his time[11]. Furthermore, it is important to remember what one of the fathers of Critical Theory wrote in *Traditional Theory and Critical Theory* (Horkheimer, 1937), namely, that there are no purely theoretical concepts, completely separate from practice, a thesis which leads us to question the dogma of 'pure natural science'.

I believe that the notion of intersubjectivity in the *Phenomenology* is so strong that it starts from the acknowledgment of the incompleteness of the atomic subject (we could say, the dichotomy between atomic and autonomous subject), against that very atomism which Honneth seems timidly to sustain. In the *Phenomenology*, the individual subject, as a mere presupposition, dissolves, and, as Honneth himself understands, only realizes itself in the entirety of its natural, intersubjective, and social experience. In Hegel's *Phenomenology*, *there is no individual subject recognised and defined* prior to intersubjectivity. Thus, I reject Honneth's conclusion that the *Phenomenology* deviates from the path toward a strong notion of intersubjectivity.

Honneth's conception of 'Aristotelian naturalism' seems to presuppose the individual as a 'natural' atom, and 'communicative' intersubjectivity as a process

[11] Like the very notions of matter and body. See 'Philosophy of Nature' in Hegel (1992, pp. 233 ff.).

external to individuals. Is that not dogmatic? Thus, wouldn't it also have metaphysical presuppositions (even if not discussed, not made explicit)? For Hegel, such a position would be *immediate* and *intuitive*, and would need to be justified in *mediation* and in *concept*. Now, appropriate forms of knowledge must correspond to the constitution of the object. Taking the human individual as a given and as an unmediated principle would place it as a non-cognisable principle of mediation – which would amount to a mistake analogous to that of Kantian transcendental philosophy (wherein truth is posited as a "beyond"[12]).

By addressing the topic in this way, Honneth proceeds dogmatically and ignores Hegelian argumentation. Honneth's intersubjectivity remains external to the subject and to the State itself, which would be nothing more than an intersubjective result, external both to the subject and to itself. Unlike Hegel's, Honneth's concept of ethical life [*Sittlichkeit*] does not possess (in Hegel's terms) *substantiality*. For Honneth, the 'struggle for recognition' and the 'struggle for self-assertion' are two distinct things (Honneth, 1995, pp. 43–44, commenting on *Realphilosophie I*). Hegel's recognition argument in the *Phenomenology* reaches the critical result that unites theory and practice by conceiving *knowledge*, *recognition*, and *self-knowledge* as complementary and codependent[13].

The philosophical presupposition that Honneth calls 'empirical' in Mead is clearly evolutionism. In his reading of Mead, however, that is not a matter of 'empirical verification', but only of the theory of *Self* being consistent with the theory of evolution. This would not make him less 'metaphysical' than Hegel, but, by uncritically taking a philosophical principle from biology, Honneth incurs a dogmatism that Hegel himself always avoided and criticised. It is not necessarily dogmatic to start from a specific theory (as long as this is made clear and the limits of the approach are considered). Honneth *is* dogmatic, however, when he qualifies Hegel's speculative philosophy as 'metaphysics', as something to be overcome, while a theory such as Mead's would be 'empirical' simply for *speculating* based on a scientific theory of his time.

---

[12] See Nobre's analysis of the conception of "natural representation" in the Introduction to the *Phenomenology* (Nobre, 2018, pp. 109 ff.).

[13] This hypothesis is quite complex and would deserve an entire article. I cannot fully develop it here. See Hegel (1980, pp. 108 ff.) and Pippin (2011).

Although Darwin's theory of evolution has advantages over the natural theory adopted by Hegel, the adoption of the evolutionary principle, when it comes to the conception of the subject, implies a *philosophical* choice that requires explanation.

Hegel, by valuing *expression* and *externalization* also in the formation of self-consciousness – emphasizing the necessarily intersubjective character of this conception – assumes a pragmatic and empirical perspective (although experience, in Hegel's theory, can lead us to transformations). Honneth's use of Mead's theory seems interesting to me – what is unjustifiable, in my view, is the exclusion of the *Phenomenology*.

Honneth, however, seems even more metaphysical than Hegel when he presents these issues through a "moral logic of social conflicts" (1995, p. 70). For Hegel, this logic (normativity, we could say) cannot be purely moral, without integrating ontological, anthropological, and social elements.

Honneth values the idea that the formation of the *Self* presupposes moral demands; we find ownership and the familial relationship right from the start, in Hegel's *System of Ethical Life* (1998, pp. 282 ff.); in the *Phenomenology*, however, the formation of the *Self* encounters a demand for intersubjectivity and objectual relations that is pre-moral and pre-social. Thus, in the *Phenomenology*, Hegel develops a conception in which moral demands arise only after epistemic demands for both self-recognition and a relation to the world. Here, Hegel develops an original and important idea, namely, that moral demands *depend* on objective self-conception (reason) – which only arises after intersubjectivity –, and that ethics requires *social* formation (and, therefore, *Spirit*). Thus, contrary to what Honneth thinks, Hegel radicalizes intersubjectivity rather than neutralizing it. He is right to assert that Hegel connects intersubjectivity to the formation of consciousness, but he is wrong to maintain that this prevents the development of a 'non-metaphysical' conception. What does prevent it is precisely the falsehood of the atomistic conception of the individual, which is refuted not only in the political and social spheres but also in the ontological and epistemological realms.

Honneth's reading of Mead seems to show that Honneth himself does consider Hegel's externalist critique of the conception of *Self*. However, ignoring that Mead himself must have been influenced by the *Phenomenology* (since the Hegelian writings

mentioned by Honneth, from the Jena period, were published only posthumously and are not complete works), Honneth seems to introduce, through the backdoor, the Hegel he intends to avoid[14].

Honneth ignores that the *Phenomenology's* chapter on self-consciousness – precisely the point of transformation in previous conceptions of *Self* – demands a reading broader than a merely sociopolitical one. Here, Hegel addresses the *genesis* of self-consciousness without presupposing any *given* society, nor even an *origin of* society. It is about the path of the formation of *Spirit*, in a manner that is not historical (whether conjectural or empirical) but *logical-genetic.* Therefore, *ownership*, *family*, and *offspring* are treated in later moments, which already depend on ethical-social formation. The genesis of the formation of self-consciousness, from the perspective of the *Phenomenology*, involves the recognition of *negativity* as the driving principle of human action and of the pursuit for self-knowledge. It is in this aspect that Honneth fails by insisting on a 'struggle for recognition' based both on ownership and on the finality of recognising the *person*, for Hegel complicates the development of the notion of *Self* and the very genesis of ethical life.

The failure to interpret the reasons for this new exposition of Hegel leads Honneth to deny the complexification of intersubjectivity and of the struggle for recognition in the *Phenomenology*. It is here that one should recognise that Hegel, instead of being 'metaphysical', sets in motion a critical notion of the atomistic and materialist Hobbesian assumptions, rendering *unfeasible* the supposedly 'Aristotelian' dogmatic notion that Honneth seeks to find in Hegel and develop through a reconstruction.

In his approach to Mead, Honneth presupposes a social normativity which is to be followed or imitated by the child (1995, p. 77), ignoring this is the very presupposition that Hegel puts into question when seeking to show *the conditions for the formation of social normativity*. Therefore, Mead's work, as described by Honneth, can serve very well as a *complement* to the *Phenomenology*. Taken alone, it is dogmatic.

[14] Furthermore, it is interesting to note how Honneth's tripartite structure of love, right, and ethical life seems to mirror, with adaptations, the structure of the *Philosophy of Right* from 1821. See Hegel (2009).

While Honneth's theory in *Struggle for Recognition* can serve as an interesting tool to interpret social and subjectivation processes, I agree with Marcos Nobre that the *Phenomenology* can also serve as an interpretative model. Instead of *disrespect* and *struggle for recognition*, we can speak of *failure of experience*[15]. In this sense, we can base ourselves on pragmatic-epistemological conceptions such as the one we find in Pippin (2011)[16]. What exists in the *Phenomenology* is the conception of consciousness as pure negativity, a point reached precisely in self-consciousness, wherein the conception of the infinite is also reached[17].

This leads Hegel to change the structure of recognition in the first intersubjective contacts and, consequently, the notion of the formation of self-identity and otherness. Instead of reducing intersubjectivity to an external concept or to a set of universal demands, Hegel complicates the path, expanding the mediation and the recognition of the role of *difference* in the formation of a self-consciousness's identity.

The *Phenomenology* develops through immanent analysis and critique. Through negativity, the path of construction is opened. Thus, Hegel demonstrates the limits and contradictions of given conceptions, pointing the way to other conceptions, which he calls *figures of consciousness* or *of Spirit*. Consciousness is the starting point precisely because the analysis is immanent: it is not about presenting external or ad hoc conceptions and criticisms, but about evaluating each conception in its functioning. It is not a path that presupposes something that still needs to be demonstrated, whether the Concept, Logic, or the supposed 'absolute'. Instead, the presentation [*Darstellung*] is proof of itself. Regarding the phenomenological journey, we can affirm with Nobre that "[e]very position of knowledge of consciousness is an attitude towards the whole of experience, always presupposing, ultimately, the ambition of justifying itself as a way of life" (2018, p. 160).

Each *figure* needs to prove its own self-conception in *practice*, in the relationship between *certainty* and *truth*. The *failure* to *realise* its *self-conception* expresses the

[15] A broader concept, which should also encompass the cases of disrespect and of struggle for recognition.
[16] A non-metaphysical interpretation of the concept of Spirit is presented in Pippin (2014, pp. 07 ff.).
[17] See the end of chapter 3, Hegel, 1980, pp. 99 ff. It is relevant to consider the development of this idea of Hegel's under the influence of Fichte. See Klotz (2008).

failure of experience. In this movement, the *Phenomenology* offers us elements to think critically about contemporary societies. Let us return to Nobre:

> [T]he problem is now that of an era that has at its 'heart' the 'reflective individual', whose 'natural representation', however, renders invisible its position in the way of life that not only makes it possible but also opens unexhausted possibilities for its development and fulfilment. It is this new form of invisibility (and of blindness) that is Hegel's object par excellence in the *Phenomenology* […] The critique of this invisibility is what makes this book a philosophical model that remains perhaps an unavoidable starting point for a Critical Theory of society, which aims not only to investigate the minting of subjectivity by structures of domination but also the processes of subjectivation in which potentials arise not only for resistance but also for overcoming domination itself. (*Ibid.*, p. 238)

Thus, what moves in the *Phenomenology* is not just any natural human individual, but a *knowing* that develops in various forms. Each form has its own *structure of action* (as we will see in the next section), and the *failure of experience* demonstrates a contextual inadequacy of this conception, whether in relation to the natural world or to the social world.

In what follows, I briefly present the idea that self-consciousness, in the *Phenomenology*, can serve as a model for social interpretation.

4. Self-consciousness as an element of subjectivation

Self-consciousness, in the *Phenomenology* (Hegel, 1980, pp. 103–131), is an interesting section for us to consider the process of subjectivation and the *failure of experience*. This is the failure of a subject to realize their conception of themselves. The figures of the *Phenomenology* have an epistemic character of self-construction, and the failure of experience occurs due to insufficient, inadequate norms or due to a lack of material or contextual conditions.

The reading for which I advocate is a psychosocial one: self-consciousness is formed in intersubjective processes that generate circuits of relations that define

modes of action[18]. Each figure of self-consciousness describes modes of action at pre-reason levels, that is, at levels of functioning prior to the recognition of the unity between consciousness and the world, with 'consciousness' here being understood as the source of the universalizing aspect of cognitive activity, as a source of negativity, and therefore as a source of expression of a certain independence in relation to objects (see Klotz, 2005, p. 03). Self-consciousness is not self-sufficient. To know itself, it needs to constitute a practical identity, which must be mediated with others. Here lies the necessity of intersubjective recognition for the very constitution of the *Self*.

The Hegelian notion of self-consciousness *denies* that it can be explained by mere immediate introspective access, since the *I* is not sufficiently explained as an abstract structure of conscious activity (as in Kantian transcendental apperception or in the Cartesian *I*). Self-consciousness, by implying *determined* intersubjective relations, opens the possibility for *distinct forms of subjectivation*. Thus, self-consciousness is generated by relations of agency in the natural and social world (see Pippin, 2011, esp. pp. 58–59).

My idea, in short, is that self-consciousness in the *Phenomenology* can be used as a model (neither unique nor complete) for interpreting social groups and events, aimed at understanding the formation of subjectivities. This does not involve *reducing* such groups or events to moments of self-consciousness. Instead, it involves understanding their processes of formation and experience while considering the processes of self-consciousness neither as total or isolated nor as merely surpassed, but as circuits that constitute the formation of Spirit – and which therefore necessarily present themselves as stages being surpassed and incorporated into other circuits, yet also as moments that are *preserved* as elements of a broader circuit and, therefore, *maintained as a possible configuration*. Since each figure presents a failure of experience, identifying them is useful for understanding maladaptations or social conflicts[19].

[18] We can see the idea of a circuit applied in the interpretation of the whole *Phenomenology* in Labarrière (1979, pp. 174–178).

[19] I think that the section on *Self-consciousness* presents rich elements for those who want to relate it to social psychoanalysis. In this sense, Clark Butler (1976) draws parallels between consciousness in the *Phenomenology* and Freud's psychoanalysis. This interpretation, however, implies setting aside

To justify my position, I shall present a brief *phenomenological* interpretation of the process of *sublation* [*Aufhebung*]. This term, as Hegel explains in *Logic*, has a triple meaning, which he sometimes explores simultaneously: to *cancel*, to *preserve*, and to *elevate* (Hegel, 1985, pp. 94–95; see also Burbidge, 2020). This polysemy is not only diverse but doubly paradoxical: what is negated opposes what is preserved, while what is preserved opposes what is elevated (since elevation implies transformation and, therefore, non-preservation). When the term is used in this triple sense, it implies a type of transformation in which the configuration is determinately negated, with its partial truth being recognised as part of the process of construction and ultimately involving immanent transformation, wherein there is an expansion of complexity. My brief interpretative hypothesis: *Aufhebung*, in the context of *Phenomenology*, is the process of establishing new circuits from the determined negation introjected into the existing circuit that is being reworked. Therefore, the *phenomenological Aufhebung* is *trans-subjectivation*.

One of the keys to answering why the figures of self-consciousness can serve as a model for social interpretation is the *phenomenological-Hegelian* concept of experience. Instead of understanding conflicts and problems simply through 'disrespect' or 'failure of recognition' (as Honneth tries to do in *Struggle for Recognition*), we can interpret problems of social figures as *failures of experience*. These may include problems of recognition, without being reduced to them. Thus, social conflicts are not reduced to explicit and conscious demands against other groups or even institutions that do not recognise these groups, but can also be understood through the identification of internal contradiction between what is sought by the form of subjectivity in question and what it actually does or what it can achieve. Particular social groups may present a configuration that is incompatible not only with the society they participate in but also with the demands of natural and social reality

various epistemological and ontological concerns in Hegel, which would require a different reading. Even so, opening the possibility for psychoanalytic readings seems important. Also in Carré (2014) we see a defence of the relationship between Hegel and psychoanalysis, this time more broadly. This link is explored by Honneth (2003) by relating Mead to Winnicott. The richness of Hegel's own approaches, especially in the *Phenomenology*, is overlooked.

themselves. That is, they are failures of experience also in the sense of self-recognition[20].

But real social groups are not reduced to self-consciousness. The hypothesis here is that the circuits that are prior to Spirit operate constantly and can, in regressive cases or in cases of social maladaptation, operate *hegemonically*. This also means that subjectivities generally are not *reduced* to specific forms of self-consciousness, but regressively operate according to them in a more developed social environment[21].

Thus, we can understand how forms of subjectivity coherent with social forms that have supposedly been 'overcome' coexist and survive with later forms, rather than ceasing to exist. It is not a matter of *reducing* subjects to such phenomenological models; rather, these are tendencies or modes of action that constitute part of the lives of individuals as integrated into groups or as social beings. The figure of the *servant*, for example, designates a mode of action (and thus a structure of subjectivation) that can help describe a social situation in a specific environment (economic relations in general, or specifically in a work environment), but is not sufficient to describe the familial situation, for example. Therefore, such phenomenological models, despite expressing the genesis of spiritual self-knowledge, can be thought of, in their social and empirical application, as models for understanding processes of subjectivation that generate *particular* circuits in a broader society and in the broader context of individual life.

5. Conclusion

In this article I have presented a proposal for the *use* of the *Phenomenology of Spirit* as a source of *models* for social reading. We can seek to interpretively

[20] Carré (2014) addresses the relevant problem arising from the fact that Critical Theory, although aiming for the emancipation of subjects, can end up placing the theorist in the position of 'explaining' the reality of the very subjects being analysed. In this sense, the link with Freud's psychoanalysis can be problematic, as can the distinction of perspectives that Hegel uses in the *Phenomenology*, between the immanent trajectory of consciousness itself and the *for us*, the philosopher's position.

[21] It is certainly questionable and complicated to argue that a phenomenological regression would be possible in Hegel's own *Phenomenology*. I think, however, that when we take the *Phenomenology* as a *model* and *tool*, this becomes less problematic. The category of 'regression' is proposed by Jaeggi (2022) instead of that of 'resentment', to deal with the processes of the rise of reactionism in contemporary societies.

reconstruct forms of subjectivity and subjectivation in contemporary societies by drawing on the procedure of the *Phenomenology*, and with the notion of *failure of experience* we can identify problems and incompatibilities. The construction of this proposal here starts from the ideas of Marcos Nobre, who suggests that the *Phenomenology* be taken as a model for contemporary Critical Theory, based on a distinction between *phenomenological* and *encyclopaedic* works in the dialectical-critical tradition. The former works would be more focused on understanding forms of subjectivation of domination.

Although Nobre's proposal comes accompanied by a detailed analysis of the Introduction to the *Phenomenology*, he does not demonstrate how he intends to apply the *Phenomenology* as a model, nor does he explain what he understands by 'subjectivation'. Since Nobre points to Axel Honneth's influential book *Struggle for Recognition* as an example of a *phenomenological* work, I sought to critically address this work and critique its position regarding the *Phenomenology*. Honneth bases himself on the Habermasian critique of the 'philosophy of consciousness', which he takes as a model of metaphysics, to dismiss the *Phenomenology* and Hegel's later works as not being useful models for a Critical Theory of society. At the same time, he seeks to find the seed of a 'theory of the struggle for recognition' in texts from the Jena period, using them as a basis to develop an intuition that Hegel himself would not have developed (as he abandoned it in favour of a 'philosophy of consciousness').

I criticise Honneth's conception by arguing that the connection between intersubjectivity and subjective formation and transformation does not imply a weak notion of intersubjectivity, as he claims, but rather a *strong* one. I argue that the phenomenological conception of *failure of experience* can serve as a concept to understand social problems, and that the conception of self-consciousness from the *Phenomenology* can be used as a model (among others) to think about forms of subjectivation in contemporary societies. The central inspiration for this idea, presented here in a non-applied and very schematic manner, is the search for concepts and models to think critically about contemporary Brazilian society, especially in light of the rise of the new far-right and, in the specific case of Brazil, the emergence of Bolsonarism. These social events involve processes of subjectivation both as cause and consequence, and I believe, with Marcos Nobre, that the *Phenomenology* (taken

as an autonomous work, independent of the exegetical validity of this hypothesis) has much to contribute as a source of heuristic concepts.

6. References

ÁZARA DE OLIVEIRA, H. Como nasce o novo: Resenha. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 69, pp. 1695–1701, 2021. DOI: https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-50122.

BORGES, M. de L. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Editora UFSC, 2009.

BURBIDGE, J. W. Aufhebung, *In*: BYKOVA, M. F., WESTPHAL, K. R. (orgs.). *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism. Cham: Palgrave Macmillan, 2020, pp. 167–182. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9.

BUTLER, C. Hegel and Freud: A Comparison. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, pp. 506–522, jun. 1976. Available in: https://www.jstor.org/stable/2106868. Accessed June 21, 2024.

CARRÉ, L. Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale. *META*: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, VI (1), pp. 46–66, 2014.

CAUX, L. P. de. De onde vem o 'novo': Três objeções a Marcos Nobre. *Analytica – Revista de Filosofia, 23*(1), pp. 110–136, 2021. DOI: https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43443.

CAUX, L. P. de. Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema: Resenha de *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018). *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), pp. 121–129, 2018. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129.

FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: *als Handschrift für seine Zuhörer* (1794). Hamburg: Meiner, 1997.

FICHTE, J. G. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Gabler, Jena and Leipzig, 1798.

GONÇALVES, M. O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre. *Analytica – Revista de Filosofia, 23*(1), pp. 96–109, 2021. DOI: https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43441.

JAEGGI, R. Modes of Regression: The Case of Ressentiment. *Critical Times*, 5 (3), pp. 501–537, dec. 2022. DOI: https://doi.org/10.1215/26410478-10030204.

HEGEL, G. W. F. Das System der Speculativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04), *In*: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 6: Janear System Entwürfe I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975, pp. 01–326.

HEGEL, G. W. F. Differenz Des Fichte'schen Und Schelling'schen Systems Der Philosophie, *In*: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 4: Janear Kritische Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968a, pp. 01–92.

HEGEL, G. W. F. *System Der Sittlichkeit*. Reinschriftentwurf (1802/03), *In*: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799–1808). Berlin: Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 277–362.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 9, Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 14: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 20: Enzykloädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 21: Wissenschaft der Logik, Teil 1 (1832). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

HEGEL, G. W. F. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. *In*: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 4: Janear Kritische Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968b, pp. 313–414.

HONNETH, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. *Studies in Philosophy and Social Science*, 6, pp. 245–294, 1937.

KLOTZ, C. Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N. 03, de.. 2005. Available in: http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/207/171. Accessed June 21, 2024.

KLOTZ, C. Kritik und Transformation der Philosophie der Subjektivität in Hegels Darstellung der Erfahrung des Selbstbewußtsein. *In*: VIEWEG, Klaus; WELSCH, Wolfgang (orgs.). *Hegels Phänomenologie des Geistes*: *Ein kooperativer Kommentar*

zu einem Schlüsswerk der Moderne. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2008, pp. 171–186.

LABARRIÈRE, P. J. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MARX, K.; ENGELS, F. *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.

NOBRE, M. Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico. Uma apresentação de Como Nasce o Novo. *Analytica – Revista de Filosofia,* 23 (1), pp. 54–95, 2021a. DOI: https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43439

NOBRE, M. Reações. *Analytica – Revista de Filosofia,* 23 (1), pp. 137–153, 2021b. DOI: https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43445

PIPPIN, R. *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

PIPPIN, R. On Hegel's Claim that Self-Consciousness is 'Desire Itself'. *In*: IKAHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto (orgs.). *Recognition and Social Ontology*. Brill, Leiden, 2011, pp. 53–83. DOI: https://doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.23

PUNTEL, L. B. O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: Uma crítica. *Síntese*, v. 40 n. 127, pp. 173–223, 2013.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito.* São Paulo: Loyola, 2007.

8. La «nueva época» en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*

https://doi.org/10.36592/9786554602655-08

Luis Paris[1]

Resumen: La traducción castellana de Wenceslao Roces de la *Fenomenología del espíritu* ha sido ampliamente utilizada en Latinoamérica. Un célebre pasaje del prólogo de la obra fue traducido en esta versión como sigue: "vivimos en tiempos de gestación [*Geburt*] y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior" (Hegel, 2007, 12; GW 9: 14). Roces tradujo "Geburt" por "gestación", pero el término alemán 'Geburt' significa parto o nacimiento, mas no gestación. Esta diferencia no es menor debido a las implicaciones hermenéuticas que tiene. Ahora bien, ¿cuál es la "nueva época" a la que Hegel se refiere? ¿Qué ha de entenderse, en consecuencia, por "mundo anterior"? Esto es lo que pretendemos dilucidar en esta exposición. Sostengo que, para Hegel, la Modernidad se *gesta* a partir de la Reforma protestante, pero *nace* con la Revolución francesa. En consecuencia, la "nueva época" no es la Edad Contemporánea, si con ello se entiende una ruptura con lo moderno, sino la Modernidad, y el "mundo anterior" es el mundo cristiano-germánico, el cual constituye la última fase de la historia universal.
Palabras clave: nueva época, mundo anterior, gestación, nacimiento, fin de la historia.

Introducción

Según Jean-Luc Nancy, "Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo" (2005, p. 9). A este respecto, no cabe duda de que Hegel ve su propia época como un momento de crisis y transición hacia una nueva configuración del espíritu. En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* podemos leer:

> No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación [*Geburt*] y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto [*hat gebrochen*] con el mundo anterior [*der bisherigen Welt*] de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso

[1] Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), Universidad Católica de Santa Fe (UCSF, Argentina). luis.paris@ucsf.edu.ar.

> en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación[2] (HEGEL, 2007, p 12; GW 9: 14).

Habida cuenta de la datación de la *Fenomenología del espíritu*,[3] podemos preguntarnos: ¿Cuál es esta "nueva época" a la que Hegel se refiere? ¿Es la Edad Contemporánea, si por ésta se entiende una *ruptura* con lo moderno? ¿Podría, la nueva época, ser una suerte de posmodernidad *sui generis* como algunos sugieren? ¿O más bien esta *nueva época* es la Modernidad en tanto rompe definitivamente con el pasado? ¿Inaugura Hegel entonces el mundo contemporáneo o el moderno? Por otro lado, ¿qué ha de entenderse, en consecuencia, por *mundo anterior*? Ciertamente existe una ruptura (*Bruch*), el prólogo la menciona: "el espíritu ha *roto* con el mundo anterior" (HEGEL 2007: 12), por eso la cuestión pasa también por precisar con qué mundo rompe el espíritu, vale decir, cuál es en definitiva el *mundo anterior* al que se hace referencia y determinar con más claridad cuál es el nuevo período. El propósito de esta exposición es despejar estos interrogantes a partir de una lectura atenta del prólogo de la *Fenomenología del espíritu* y con el aporte de otros textos, en particular cabe mencionar las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Por otra parte, veremos que algunas respuestas a los interrogantes planteados conducen a la cuestión remanida del fin de la historia. Por lo demás, en cuanto a las fuentes principales, aquí empleamos el texto de la edición crítica (GW 9), la versión castellana de Roces (HEGEL 2007) y la edición bilingüe –alemán-español– de Gómez Ramos (HEGEL 2010).

[2] La versión de Gómez Ramos reza: "No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse" (HEGEL, 2010, p. 65).

[3] Hegel concluye la obra el 13 de octubre de 1806, la noche anterior a la batalla de Jena, pero el material fue entregado al editor por partes. El manuscrito del prólogo fue enviado al final de todo, en enero de 1807. Los primeros ejemplares de la *Fenomenología* salieron a la luz en abril de 1807.

1. La nueva época y el nuevo mundo

La partición historiográfica que divide la historia en Antigua, Media, Moderna y Contemporánea,[4] a esta altura nos hace suponer fácilmente que el *nuevo período* es la Edad Contemporánea, máxime si pensamos –como muchos de nosotros estamos habituados– que el comienzo de esta última o el fin de la modernidad tiene lugar con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, la Revolución Francesa, o bien con las Guerras de independencia hispanoamericanas, todos hitos transcurridos en vida de Hegel. Si a esto le sumamos que la versión castellana de José Gaos (basada en la edición de Lasson) de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* traduce "die neueren Zeiten" (1988, p. 877) por "tiempos contemporáneos" (1997, p. 2: 657) para indicar el último tercio de la Edad Moderna,[5] aun estando este tercio dentro de la época moderna, seguiremos tentados en creer que el nuevo período, el mundo nuevo, es efectivamente la Edad Contemporánea. Sin embargo, hablar de 'Edad contemporánea' en el prólogo de la *Fenomenología* como un tiempo posterior a la Modernidad es un tanto anacrónico. En rigor de verdad, tampoco aparece el sustantivo 'Modernidad' (*Modernität*), el cual no se encuentra en la obra de Hegel (cfr. GIUSTI 1989: 44),[6] aunque sí en ocasiones aparece como adjetivo: "die moderne Religiosität" (1992: 14), "der modernen Subjektivität" (1972: 249),[7] "die moderne Philosophie" (*ibid*., p. 250), "der modernen Welt" (ídem),[8] etc. Por lo pronto, en el prólogo se habla de "un nuevo período [*einer neuen Periode*]"[9] (GW 9: 14), "del

[4] El impacto de las transformaciones históricas que tuvieron lugar a partir de la Revolución francesa motivó la implementación de la denominación 'Edad Contemporánea'; es así como se añadió una nueva *edad* a la tradicional periodización de Cristóbal Celarius, quien empleaba la tripartición: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Por otro lado, aquellos historiadores, como los anglosajones, que no ven tanto una ruptura entre lo moderno y lo contemporáneo sino más bien cierta continuidad, prefieren utilizar '*Last Modern Times*', '*Late Modern Age*', '*Later Modern Age*', '*Late Modern Times*' o '*Later Modern Times*', en contraposición a '*Early Modern Times*' o '*Early Modern Age*, y restringen el uso de '*Contemporary Age*' para el siglo XX, en particular para la segunda mitad.

[5] Lo que José Gaos, en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, traduce como "La Edad Moderna" (1997, 2: 657), en la edición alemana de Lasson corresponde a "Die neue Zeit" (1988: 877).

[6] De acuerdo a Jacques Le Goff (1995: 52) el término 'modernidad' aparece recién a mediados del siglo XIX con Baudelaire.

[7] Empleado en genitivo.

[8] Genitivo.

[9] Dativo.

mundo nuevo [*der neuen Welt*]"[10] (*ibid*., p. 15) y "del nuevo espíritu [*des neuen Geistes*]"[11] (ídem).

Dicho todo esto, sostengo que el *nuevo período* –o la *nueva época*– y el *mundo nuevo* mencionados en la *Fenomenología*, en esencia no difieren de la Modernidad misma. El *mundo nuevo* es el mundo moderno. El *nuevo período*, o lo que Roces traduce como "nueva época", no es la Edad Contemporánea, si por esta se entiende, claro está, una ruptura con lo moderno, y mucho menos la posmodernidad.[12] La *nueva época*, aunque más desarrollada, no deja de ser una continuidad de la misma Modernidad que ya venía gestándose en el seno del "mundo precedente" (*die vorhergehende Welt*) pero que de pronto eclosiona con la Revolución Francesa o en el contexto de las Guerras napoleónicas, pues "el comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco revolucionario [*Umwälzung*]" (HEGEL 2010: 67).[13]

> Pero, así como el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura del mundo anterior … Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo. (HEGEL 2007: 12; GW 9: 14).

El *nuevo mundo* al que se refiere la *Fenomenología* es el mundo de las grandes transformaciones políticas que empiezan a operar en Europa a partir del dominio napoleónico (cfr. RENDÓN 2008: 42), pero otra vez, el *nuevo período* o el *nuevo mundo* no difieren sustancialmente en nada de la Modernidad misma, como tampoco difiere sustancialmente el niño que madura en el vientre materno y el niño recién nacido, pues más allá de un "salto cualitativo", se trata del mismo niño, no de otro niño.

Mi postura es que, desde la óptica hegeliana, la Modernidad empieza a *gestarse* a partir de la Reforma, pero *nace* recién a fines del siglo XVIII y principios del XIX,

---

[10] Genitivo.
[11] Genitivo.
[12] Luis Alberto Restrepo, por ejemplo, ve en el pensamiento de Hegel "una posmodernidad *sui generis*" (1992: 14).
[13] Según Gómez Ramos, 'Umwälzung' era el término original alemán para 'revolución' (cfr. HEGEL 2010: 67, nota al pie n° 7)

especialmente con la Revolución Francesa y hechos concomitantes, pero también, aunque suene extraño, desde la perspectiva hegeliana podemos afirmar que la Modernidad nace con la filosofía de Hegel.[14] Conforme a este enfoque, aquí se sostiene lo contrario a la opinión historiográfica de aquellos que ponen el fin de la Edad Moderna con la Independencia Estadounidense en 1776 o bien con la Revolución Francesa de 1789.[15] Donde algunos ven el fin de la Edad Moderna, yo veo, desde Hegel, el nacimiento de la misma. En este sentido, es interesante notar que Wenceslao Roces traduce "Geburt" (GW 9: 14) por "gestación" (2007: 12), mientras que Gómez Ramos emplea el término "parto" (HEGEL 2010: 65). En alemán, 'Geburt' significa parto o nacimiento, pero no gestación. El tiempo actual o "nuestro tiempo" (*unsere Zeit*), al que Hegel se refiere en la *Fenomenología*, es tiempo de *parto*, de *nacimiento* (*Geburt*) y de transición (*Übergang*), mas no de *gestación* (*Schwangerschaft*). El período de gestación ha terminado. Precisamente, el mentado "salto cualitativo" indicaría el paso de la gestación de la modernidad al nacimiento de la misma. El tiempo de *gestación* es el que ha transcurrido en el interior del *mundo precedente* desde la Reforma hasta la época de Hegel. Él no sitúa el comienzo de lo moderno con Descartes, la ciencia moderna y el Renacimiento, sino con Lutero y la Reforma protestante (cfr. BORGHESI 1999: 10). Esto se debe a que "con la Reforma comienza el reino del Espíritu, donde Dios es conocido realmente como Espíritu" (HEGEL 1997, 2: 660). En cuanto a la transición (*Übergang*), esto quiere decir que lo nuevo coexiste todavía con el remanente de lo viejo. Entonces, la ruptura no es entre el nuevo período –entendido como Edad contemporánea– y la Edad Moderna, sino

[14] La filosofía es "el sitio interior del nacimiento [*die innere Geburtstätte*] del espíritu, que más tarde aparece como realidad efectiva" (HEGEL 1972: 150, trad. LP). Como se verá más adelante (*infra*, pp. 8-11), esto se aplica perfectamente a la filosofía hegeliana y al inicio de la Modernidad.

[15] Se ha discutido acerca de si el "umbral de época" (*Epochenschwelle*) de la Edad Moderna hay que situarlo, años más años menos, alrededor del 1500 o del 1800 (cfr. KOSELLECK 2011: 5). Koselleck se refiere al siglo XVIII como comienzo de la Edad Moderna debido a la Ilustración: "El comienzo de la época moderna, con todas las consecuencias que se derivan de este concepto, queda reflejado por primera vez en la Ilustración, la cual ha sido experimentada como abanderada de un tiempo nuevo" (KOSELLECK 2011: 9). Por lo dicho, no sorprende que algunos sociólogos sitúen el inicio de la Modernidad con la Revolución Francesa: "Modernidad: etapa de la historia de la humanidad que se inicia en 1789 con la Revolución Francesa y se prolonga hasta nuestros días. Comprende la conformación de la mayoría de los estados nacionales actuales, la consolidación del capitalismo como modelo productivo hegemónico a partir de la industrialización masiva, y el desarrollo tecnológico como modelo de progreso social fundado en la aplicación de los descubrimientos científicos, entre otros procesos centrales" (ESQUIVEL *et al*., 2014: 6).

entre la Edad Moderna –expresada como nuevo período– y "el mundo anterior" (*die vorhergehende Welt*).[16] Como el período nuevo no es la Edad Contemporánea, tampoco "el mundo anterior" es la Edad Moderna. ¿Si no es la Edad moderna, entonces qué es? ¿La Edad Media?

2. El mundo precedente, el fin de la historia y la Modernidad como metahistórica

Interpreto que "el mundo anterior" (*die vorhergehende Welt*) o "el mundo hasta aquí" (*die bisherige Welt*) de la *Fenomenología del espíritu* es muy probablemente "el mundo germánico" (*die germanische Welt*) de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Por consiguiente, la *ruptura* se da entre la Modernidad y el mundo germánico; empero, dado que el mundo germánico es el último mundo de la historia universal, esa ruptura trae consigo la desligadura entre la Modernidad y la historia entera. Veamos, la partición hegeliana de la historia se fundamenta en la conciencia de la libertad, pues "la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad" (HEGEL 1997, 1: 68). La historia evoluciona dialécticamente desde la conciencia abstracta e individual de la libertad hasta la conciencia universal de la libertad, pasando por la fase de la particularidad (mundo griego y mundo romano). 1) La primera fase es el *mundo oriental*, en la que *uno* solo se sabe libre, el déspota. Ella representa la infancia del espíritu. 2) La segunda fase es aquella en la que *algunos* son libres. A su vez, esta fase se subdivide en el *mundo griego* y en el *romano*, siendo éste la virilidad del espíritu y aquél la juventud del mismo. 3) Por último, tenemos el mundo *cristiano-germánico* que no es sino la senectud del espíritu. Aquí se llega al concepto consumado y universal de la libertad, pues es en esta fase que se alcanza la conciencia de que *todos* somos libres (cfr. HEGEL 1997, 1: 131-132).

Ahora bien, todo parece indicar que el deceso del senil mundo cristiano-germánico acontece con el fin del Sacro Imperio Romano Germánico. En la doble batalla de Jena y Auerstedt, el 14 de octubre de 1806, las tropas napoleónicas derrotaron al ejército prusiano, y esto supondrá el desmoronamiento definitivo del

[16] Gómez Ramos traduce "der bisherigen Welt" por "el mundo anterior", y "seiner vorhergehenden Welt" por "de su mundo precedente" (cfr. HEGEL 2010: 65). Roces emplea indistintamente para ambos casos "mundo anterior" (cf. HEGEL 2007: 12).

Sacro Imperio.[17] Curiosamente, Hegel concluyó la redacción de la *Fenomenología* en Jena, el 13 de octubre de 1806, precisamente la noche anterior a la batalla. La correlación espacio-temporal entre la conclusión de la *Fenomenología* y el fin del mundo germánico es altamente llamativa. Considero que estos hechos de tamaña importancia marcan no sólo el final de un mundo, de una época, edad o período, sino que marcan el fin de la historia misma. Si con la Revolución francesa y demás revoluciones burguesas puede decirse que *nace* la modernidad, entonces con la disolución del Sacro Imperio, no sólo concluye el mundo germánico, sino la historia universal. Respetando la configuración de la división que Hegel hace de la historia, es lógico pensar que, al término de la última fase de la historia, –la tercera, o la cuarta si contamos por separado el desdoblamiento de la segunda– concluye la historia universal. La senectud del espíritu acaba inexorablemente en el deceso, lo que significa que la historia no puede prolongarse indefinidamente. Además, si la historia, como vimos, es "el progreso en la conciencia de la libertad" (HEGEL 1997, 1: 68), una vez consumada la conciencia de la universalidad de la libertad, tal como ocurre en el mundo cristiano-germánico a partir de las premisas del cristianismo, ya no se puede progresar más en la conciencia especulativa de la libertad, puesto que ya se ha llegado a la meta, y en consecuencia la historia cesa comprendida de esta manera. Sin embargo, este logro es necesario que sea conocido por todos a través de la educación y de la información, al tiempo que comporta la toma de conciencia práctica del principio de la libertad exigiendo su efectivización en el mundo real. Bajo este aspecto sí cabe hablar de un progreso, y en este sentido "la modernidad [es] un proyecto inacabado" (HABERMAS 2008: 9).

La idea de un final de la historia, es totalmente congruente con el pensamiento de Hegel, independientemente de si él la expresó explícitamente o no. La cuestión es muy polémica, pero no lo puedo concebir de otro modo, al menos por ahora. Además,

[17] A decir verdad, el Sacro Imperio se disolvió antes, el 6 de agosto de 1806, cuando abdicó Francisco II, el último emperador del primer Reich, liberando así a todos los estados y funcionarios imperiales de sus obligaciones con el imperio. Esto fue consecuencia de su derrota en la batalla de Austerlitz infligida por Napoleón Bonaparte, el 2 de diciembre de 1805, y de la secesión, en julio de 1806, de un gran número de vasallos alemanes de Francisco II para formar la Confederación del Rin, un Estado satelital francés. La abdicación de Francisco II en agosto de 1806, conjuntamente con el desleimiento de la jerarquía imperial y sus instituciones, fue necesaria para evitar que Napoleón I se proclame emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

existen indicios en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: "La historia del mundo va de Este a Oeste, pues Europa es absolutamente el fin de la historia del mundo, Asia el comienzo" (HEGEL 1994: 242, trad. LP). A su vez podemos leer: "con este principio formalmente absoluto, [el de subjetividad o interioridad] llegamos nosotros al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días" (HEGEL 1989: 524, trad. LP).[18]

A este respecto, Alexandre Kojève no estaba muy alejado de la verdad cuando interpretó que la batalla de Jena llevó a Hegel a creer que la historia había llegado a su fin.

> Al observar lo que pasaba a mi alrededor y reflexionando sobre lo que ha pasado en el mundo después de la batalla de Jena, he comprendido que Hegel tenía razón al ver en ésta el final de la Historia propiamente dicha. En y por esa batalla, la vanguardia de la humanidad ha alcanzado virtualmente el término y el objetivo, es decir el fin de la evolución histórica del Hombre. Lo que se produjo desde entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón (KOJÈVE 2007: 218, nota al pie n° 6).

Años más tarde, será Francis Fukuyama (1989, 1992) quien retome la exégesis de Alexandre Kojève para fundamentar su propia tesis acerca del fin de la historia. En su artículo *The End of History?*, publicado en 1989 por la revista *The National Interest* en 1989, podemos leer:

> Kojève buscó resucitar al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, el Hegel que proclamó el fin de la historia en 1806. Pues ya en esta época, Hegel vio en la derrota de la monarquía prusiana por parte de Napoleón en la Batalla de Jena la victoria de los ideales de la Revolución Francesa y la inminente universalización del Estado, incorporando los principios de libertad e igualdad … La Batalla de Jena marcó el fin de la historia porque fue en ese momento que la vanguardia de la humanidad … actualizó los principios de la Revolución Francesa. Si bien quedaba mucho trabajo por hacer después de 1806 –abolir la esclavitud y la trata de esclavos, extender el sufragio a los trabajadores, las mujeres, los

[18] Esto plantea el problema de América –"el país del porvenir" (HEGEL 1997, 1: 177)– y Australia. Respecto de América, las lecciones señalan que "lo que hasta ahora acontece aquí [en América] no es más que un eco del viejo mundo" (ídem). Si América es el país del porvenir, entonces es un porvenir posthistórico.

> negros y otras minorías raciales, etc.–, los principios básicos del Estado democrático liberal eran insuperables (1989: 4-5, 'mi traducción' o 'traducción libre mía').

Por las razones aducidas, esta lectura de carácter escatológico es consistente. Lo cierto es que desde la óptica hegeliana carece de significación habar de una edad o fase *histórica* subsiguiente al mundo cristiano-germánico, como sea que se la quiera llamar, pues concluido el último mundo, se cierra la historia universal. De todos modos, aunque la historia haya llegado a su fin, no significa por ello que la Modernidad no continúe, y en este sentido, puede decirse que ella es posthistórica y en cierto modo postcristiana, aunque claramente espiritual, puesto que es el reino del espíritu. La Edad moderna no se reduce al último período dentro de la tercera –o cuarta– fase de la historia del mundo. Si así fuera, entonces cabría identificar la poshistoria con la posmodernidad. La Modernidad cual se gesta dentro de esa fase, vale decir, dentro del seno del mundo germánico es tan solo la Modernidad prenatal, la Modernidad embrionaria. En cambio, la Modernidad que ha nacido es la Modernidad emancipada, insisto, es la Modernidad post-cristiano-germánica y a su vez posthistórica. Tampoco la Modernidad es una nueva fase *histórica* sucedánea del mundo germánico, pues lo que sigue al mundo germano cristiano ya no es propiamente *historia*. Y aquí está el punto, la Modernidad es *metahistórica*, es lo que sobrevive al fin de la historia. Quienquiera que sostenga la continuidad de la historia –siempre hablando desde Hegel– se verá obligado admitir la prolongación de la senectud del mundo germánico, o en su defecto desautorizar las fuentes.

Merece la aclaración de que el fin de la historia universal no significa el fin del espíritu universal, pues "el espíritu universal no muere" (HEGEL 1997, 1: 73). Queda abierta la pregunta si lo que sigue, la poshistoria, es algo ahistórico, un nuevo *eón*, o "una" historia que no es universal, es decir, una multitud de historias inconexas. Descartamos que lo que sigue sea una repetición porque se presenta como algo nuevo. Por lo pronto, al menos siguiendo el texto del prólogo de la *Fenomenología* y la partición etaria de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, podemos aventurar que se trata de una suerte de nueva infancia del espíritu ya que el nuevo mundo se presenta como un niño naciente (cfr. HEGEL 2007: 12).

3. El concepto de espíritu como fruto del mundo anterior y simiente del nuevo mundo

La primera aparición del mundo nuevo es tan sólo su inmediatez o concepto. Sabemos que el concepto hegeliano es irreductible a una mera representación (*Vorstellung*) abstracta (cfr. HEGEL 2008: §§162-164). El concepto (*Begriff*) indica lo inmediato, lo no desarrollado, pero al mismo tiempo significa "la naturaleza de una cosa" (HEGEL 1997, 1: 104). De acuerdo con las *Lecciones sobre filosofía de la religión* "el concepto contiene toda la naturaleza del objeto" (1984-88, 1: 77), por eso el concepto constituye lo primero e inmediato del proceso:

> Lo que existe ante todo como concepto, como mero concepto, lo subjetivo en el sentido de que el contenido existe sólo virtualmente, es igualmente lo primero e inmediato. Lo que existe sólo virtualmente y según su concepto –como el hombre en cuanto niño– es solamente lo inmediato en la existencia (*Ibid*., vol. 3, p. 182).

Notemos que Hegel se sirve aquí del ejemplo del niño y en el prólogo de la *Fenomenología* emplea la analogía del niño para referirse al concepto:

> Sólo que esto nuevo tiene tan poca realidad efectiva perfecta como, justamente, el niño recién nacido; y es esencial no dejar de atender a esto. La primera entrada en escena no es, por ahora, más que su inmediatez o su concepto. Igual que un edificio no está terminado cuando se han puesto sus cimientos, el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo (HEGEL 2010: 67; GW 9: 15).

Esto significa que el nuevo mundo, el mundo moderno, está recién en sus inicios, pues acaba de nacer, pero este inicio fáctico presupone una conclusión teórica, a saber: el concepto de espíritu. Precisamente, al referirnos antes al concepto como naturaleza de la cosa, en este contexto se aplica a la naturaleza de lo absoluto, es decir, a la espiritualidad: "que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu [*Geist*]" (HEGEL 2007: 19; GW 9: 22). Puede apreciarse cómo la noción de espíritu incluye la sustancialidad y la subjetividad. El filósofo considera que el concepto de espíritu es "el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión" (ídem). Las

características definitorias del espíritu son –para Hegel– fundamentalmente dos, a saber: la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) y la libertad (*Freiheit*): "la existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto" (HEGEL 1997, 1: 62), "el espíritu es la subjetividad que se sabe a sí misma" (HEGEL 1972: 242, trad. LP); por otro lado, "así como la gravedad es la sustancia de la materia, así –debemos decir– es la libertad la sustancia del espíritu" (HEGEL 1997, 1: 62). Esto nos permite establecer dos principios: el de subjetividad y el de libertad.

Ahora bien, "una cosa es el concepto y otra es la conciencia de este concepto" (HEGEL 1984-88, 3: 99); a la conciencia del concepto Hegel le llama idea (cfr., *ibid*, pp.181-182). Dicho de otra forma, una cosa es ser espíritu, y otra saberse como espíritu. El concepto es "lo primero e inmediato", sí, pero la conciencia del concepto no es inmediata, requiere una mediación (*Vermittlung*), una experiencia (*Erfahrung*): "en la historia de la filosofía, el espíritu ha necesitado un tiempo enormemente largo para alcanzar el concepto de sí mismo" (HEGEL 1972: 139, trad. LP). Por eso, la *Fenomenología* es la ciencia de la experiencia que hace el espíritu desde la conciencia inmediata hasta la ciencia o saber absoluto, esto es, la meta en la que "el espíritu se sabe a sí mismo como espíritu" (2007: 473). El saber absoluto es la toma de conciencia de la esencia: "El espíritu es el que posee como fin último su concepto, su misma esencia concreta" (HEGEL 1984-88, 3: 184). Aquí el espíritu "es espíritu para el espíritu" (*ibid*., p. 3). Lo absoluto es espíritu, toda la realidad en definitiva lo es, pero sucede que al principio el espíritu desconoce su verdadera identidad, es en sí espíritu, mas no para sí, por lo que resulta imperativo, para él, alcanzar el conocimiento de sí mismo. Se comprende entonces que la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia* abra con la antigua exhortación inscrita en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: "conócete a ti mismo" (cfr. HEGEL 2008: § 377): "Gîqi seautÒn, *conócete a ti mismo,* la inscripción sobre el templo del dios sapiente de Delfos, es el mandamiento absoluto, el cual expresa la naturaleza del espíritu" (HEGEL 1972: 36-37, trad. LP). Dicho mandato absoluto se cumple plenamente en las postrimerías del mundo cristiano-germánico, o si se quiere, al final de la historia: "la gran tarea del mundo es ahora conocer a Dios como espíritu y en el espíritu; y esta tarea le ha correspondido al mundo germánico" (HEGEL 1972: 245, trad. LP). Asimismo: "el fin de la ciencia de nuestro tiempo es captar lo absoluto como espíritu" (*ibid*., p. 238), y tal fin ha sido alcanzado con la filosofía

hegeliana. Por tanto, la conciencia del concepto de *espíritu*, o de lo absoluto como espíritu, es el resultado filosófico del mundo cristiano-germánico, pues, así como "el mundo griego ha desarrollado el pensamiento hasta la idea, el mundo cristiano o germánico ha captado el pensamiento del espíritu" (1972: 238), "idea y espíritu son, por tanto, los criterios diferenciales" (HEGEL 2011-13, 1: 97).[19]

Entonces, prácticamente al mismo tiempo que el mundo cristiano-germánico –y la historia– llega a su fin con la batalla de Jena, Hegel, con el saber absoluto de la *Fenomenología*, empieza a cerrar conceptualmente la filosofía del mundo germánico –como otrora lo habían hecho Proclo en la Antigüedad– abriendo a su vez una nueva época: "Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el espíritu del mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como espíritu absoluto …" (HEGEL 2011-13, 3: 517). El saber absoluto o la ciencia no es únicamente el término de la experiencia fenomenológica, sino también, en cierto modo, el término del mundo germánico y de la historia universal. Saber absoluto y fin de la historia van de la mano:

> La sabiduría no puede realizarse, según Hegel, más que al final de la historia … Siempre se ha sabido que, para Hegel, el advenimiento de la sabiduría no solamente acaba la historia, sino también que éste no es posible más que al final de la historia (KOJÈVE 2013: 338).

En otro orden de cosas, el comienzo fáctico del nuevo mundo poshistórico o metahistórico presupone la idea –el concepto sabido– de espíritu en el ámbito de la filosofía. En retrospectiva, el concepto es la reconciliación (*Versöhnung*) en el mundo ideal de la decadencia, ruptura o escisión acaecida en el mundo real, en este caso hablamos del mundo cristiano-germánico, o sea del mundo anterior. En efecto, para Hegel la filosofía surge a partir de una escisión (*Entzweiung*), o bien con la ruina (*Verderben*), decadencia (*Untergang*) o ruptura (*Bruch*) de un mundo real. Por otro lado, el concepto resultante del mundo cristiano-germánico es al mismo tiempo la simiente del mundo moderno: "el fruto se torna de nuevo en simiente" (HEGEL 1997, 1: 74) y "lo último de un nivel [del desarrollo] es siempre al mismo tiempo el primero del otro"

[19] Conforme a la *Introducción a la historia de la filosofía*, para Hegel propiamente hay "sólo dos filosofías: la griega y la germánica" (1972: 238, trad. LP).

(HEGEL 1972: 111-112, trad. LP). La filosofía no aparece siempre *post factum* sino también *ante rem* (cfr. BLOCH 1983: 349): "ella es el sitio interior del nacimiento [*die innere Geburtstätte*] del espíritu, que más tarde aparece como realidad efectiva" (HEGEL 1972: 150, trad. LP). Esto encaja perfectamente con el *nacimiento* (*Geburt*) de la nueva época mencionado en el prólogo de la *Fenomenología*. El nacimiento de la Modernidad se da entonces a partir de la filosofía de Hegel. El sistema hegeliano, a la vez que cierra el mundo cristiano, constituye la morada de la natividad de la Modernidad. En definitiva, el mismo concepto filosófico que cierra una época abre otra nueva. Es falso que la filosofía sólo se comporta como el búho de Minerva que alza su vuelo en el ocaso, cuando una época está en decadencia (cfr. HEGEL 2009: 16 [GW 14, 1: 16]); ella también es como el canto del gallo galo que anuncia algo nuevo (cfr. MARX 1968: 48).

Por último, lo anterior nos permite diferenciar dos formas de realización del concepto, una es especulativa y la otra práctica. Recordemos que "el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo" (HEGEL 2010: 67). La realización especulativa consiste en que el concepto llegue a la conciencia, que llegue a ser sabido, o lo que es lo mismo, que el concepto llegue a ser idea, ya que ésta es "la realización y actualización del concepto" (HEGEL 1984-88, 3: 181-182). El concepto es en sí; la idea, en cambio, es para sí, o en sí y para sí (cfr. ídem). Por otro lado, la realización práctica estriba en que el concepto sabido se realice en el mundo objetivo, y sobre esto ampliaremos en el punto siguiente. El concepto realizado especulativamente es fruto del mundo precedente, pero es simiente en relación con el nuevo mundo presente y proyectivo.

4. La realización de la idea de espíritu en el mundo: la Modernidad como edad del espíritu

Si antes nos hemos referido a la exhortación "conócete a ti mismo" como el mandamiento supremo del espíritu, una vez alcanzado este autoconocimiento en el que el espíritu se sabe libre, de ello ahora se deriva otra exigencia relacionada, a saber: la de infundir el principio de la libertad universal en el mundo, lo cual implica, claro está, pasar del saber a la acción, de la teoría a la praxis, de la idea a la realidad:

> Con la Reforma comienza el reino del espíritu, donde Dios es conocido realmente como espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre … El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido, ni tiene otra obra que hacer, que infundir este principio al mundo, pero de suerte que alcance la forma de la libertad y universalidad. … Este necesita ser impreso en la realidad … (HEGEL 1997, 2: 660).

Aquí, en este pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* podemos distinguir dos momentos. El primero, es el momento de la conciencia de la libertad universal en virtud del conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo a partir del cristianismo –especialmente con la Reforma– y de su ulterior conceptualización en el sistema hegeliano en tanto cierre filosófico de la civilización cristiano-germánica. Si bien con la Reforma Dios es conocido realmente como espíritu, todavía ese conocimiento no es conceptual, sino más bien representacional, religioso, por eso: "la evolución del espíritu pensante … debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación" (HEGEL 1997, 1: 55). Se comprende entonces que en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* Hegel haya escrito: "lo que Lutero comenzó como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que posteriormente el espíritu más maduro se ha esforzado por captar en el concepto" (GW 14, 1: 16, trad. LP).[20] El segundo momento es el de la aplicación de ese principio al mundo temporal, y esto es un reto de la modernidad. El mundo debe espiritualizarse y el espíritu mundanizarse: "el fin [del espíritu] es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo … que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto" (HEGEL 1997, 1: 67), a su vez, "el fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente" (*ibid*., p. 76). Asimismo, Hegel (2008: § 552) se refiere a la introducción del espíritu en el mundo a partir de la

[20] En la religión cristiana, Dios es conocido como espíritu, pero la conciencia religiosa todavía no llega a comprender que ese saber de Dios como espíritu, es el mismo espíritu que se sabe o se conoce a sí mismo. Con otras palabras, en la religión aún no hay conciencia de la autoconciencia. Escribe Hegel en la *Fenomenología*: "el espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia" (2007: 461)

sabiduría filosófica. El autor sostiene que "el espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano, y de esta manera la sabiduría se hace concreta con lo mundano" (*ídem*).

Consideraciones finales

Retomando las preguntas iniciales planteadas en la introducción estamos en condiciones de resumir las respuestas desarrolladas. El nuevo período o la nueva época mencionada en el prólogo de la *Fenomenología* no es la Edad Contemporánea si por ésta entendemos, claro está, una ruptura con lo moderno; tampoco es la posmodernidad. El nuevo período es la Modernidad, cual se gesta en el mundo anterior a partir de la Reforma, pero nace recién con las revoluciones burguesas. Este mundo anterior no es sino el mundo cristiano-germánico, el cual se extiende hasta la disolución definitiva del Sacro Imperio Romano Germánico en 1806. Como el mundo cristiano-germánico constituye la última fase de la historia universal, concluido éste, se cierra la historia. A este respecto, la Modernidad nace precisamente cuando la historia está llegando a su fin –en este sentido lo moderno es metahistórico porque crece y se desarrolla más allá de los límites de la historia misma– y el espíritu alcanza el conocimiento de sí mismo, su propio concepto. El espíritu ahora se sabe autoconsciente y plenamente libre. Por tanto, el nacimiento de la Modernidad presupone el saber absoluto como resultado filosófico del mundo cristiano-germánico. El concepto de espíritu es fruto del mundo precedente, pero al mismo tiempo es la simiente del nuevo mundo. La "nueva época" a la que Hegel se refiere, está recién en sus inicios, y no puede ser de otro modo ya que el espíritu absoluto apenas acaba de descubrirse como tal, por eso, es imperativo que el espíritu efectivice la idea en el mundo real, lo transforme conforme al concepto de sí mismo, y esto un reto de la Modernidad. El desarrollo del mundo moderno consiste en la infusión progresiva de los principios del espíritu en el mundo. En tanto la Modernidad se despliega a partir del concepto de espíritu, ella puede ser considerada la edad del espíritu. La era del espíritu es la edad que se corresponde al concepto de espíritu.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes principales

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.

HEGEL, Georg W. F. Phänomenologie des Geistes. Ed. Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Hedee. En *Gesammelte Werke* (vol. 9). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968. [GW 9]

Fuentes secundarias

HEGEL, Georg W. F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie.* Ed. J. Hoffmeister. Berlín: Akademie Verlag - De Gruyter, 1972.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830). Trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008.

HEGEL, Georg W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Eds. Klaus Grotsch Elisabeth Weisser-Lohmann. En *Gesammelte Werke* (vol. 14,1). Hamburg: Felix Meiner, 2009. GW 14, 1]

HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre filosofía de la* religión (3 vols., trad. R. Ferrara). Madrid: Alianza, 1984-88.

HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2 vols., trad. J. Gaos). Barcelona: Altaya, 1997.

HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 vols., trad. W. Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 2011-13.

HEGEL, Georg W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.* En *Werke in 20 Bänden*. Eds. E. Moldenhauer y K. M. Michel (vol. 12). Frankfurt*:* Suhrkamp, 1989.

HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (vol. 1, ed. J. Hoffmeister). Hamburg: Meiner, 1994.

HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (vol. 2, ed. G. Lasson). Hamburg: Meiner, 1988.

Bibliografía secundaria

BORGHESI, Massimo. El doble rostro de Dios. El panteísmo moderno y lo sagrado. *Rev. Voces*, n. 5, v. 11, pp. 9-29, 1999.

ESQUIVEL, Juan Cruz; CARBONELLI, Marcos e IRRAZABAL, Gabriela. *Introducción al conocimiento científico y metodología de la investigación social*. Florencio Varela: Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2014.

FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Trad. P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, n. 16, pp. 3-18, 1989.

GIUSTI, Miguel. Hegel ante la modernidad. *Areté*, n. 1, v. 1, pp. 41-58, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo. Buenos Aires – Madrid: Katz, 2008.

KOJÈVE, Alexander. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trad. A. Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.

KOJÈVE, Alexander. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Ed. A. Llanos y trad. J. J. Sebreli. Título del original francés: *Introduction à la lecture de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Trad. M. Salmerón Infante y R. Sanz Burgos. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2011.

MARX, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Trad. A. R. y M. H. A. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.

NANCY, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud por lo negativo*. Trad. J. M. Garrido. Madrid: Arena, 2005.

RENDÓN, Carlos E. El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del Espíritu. *Ideas y valores*, n. 57, v. 137, pp. 41-62, 2008.

RESTREPO, Luis Alberto. Génesis, consumación y superación de la modernidad según Hegel. In: Sobrenome, Nome (Org.) *A propósito de G. W. F. Hegel y su obra*. Santafé de Bogotá: Ed. Norma, 1992, pp. 9-40.

Seção 2
Lógica

9. A Dialética da Inteligência Artificial: Hegel, Lógica e construção do pensamento algorítmico

https://doi.org/10.36592/9786554602655-09

Marcelo Pasetti[1]

RESUMO: Este artigo investiga os limites conceituais da inteligência artificial a partir da lógica dialética de Hegel. Em contraste com a lógica formal que estrutura os sistemas algorítmicos, a dialética hegeliana fundamenta-se na negatividade, na mediação e na autossuperação conceitual. A pesquisa confronta os pressupostos operacionais da IA com as exigências do pensamento reflexivo, argumentando que os sistemas computacionais, mesmo os mais avançados, carecem de intencionalidade, consciência e estrutura epistêmica para reproduzir o movimento especulativo do pensamento. A crítica se apoia em autores como Hegel, Searle, Floridi e estudos contemporâneos sobre raciocínio latente, sugerindo que a racionalidade técnica da IA, embora eficiente, permanece externa, instrumental e epistemicamente limitada. A filosofia, especialmente em sua vertente dialética, oferece parâmetros normativos para repensar os rumos do desenvolvimento tecnológico e os critérios de legitimidade da racionalidade artificial.
Palavras-chave: Inteligência Artificial; Lógica Formal; Intencionalidade; Dialética Hegeliana.

ABSTRACT: This article investigates the conceptual limits of artificial intelligence based on Hegel's dialectical logic. In contrast to the formal logic that structures algorithmic systems, Hegelian dialectics is based on negativity, mediation, and conceptual self-overcoming. The research confronts the operational assumptions of AI with the demands of reflective thinking, arguing that even the most advanced computational systems lack the intentionality, consciousness, and epistemic structure to reproduce the speculative movement of thought. The critique draws on authors such as Hegel, Searle, Floridi, and contemporary studies on latent reasoning, suggesting that the technical rationality of AI, while efficient, remains external, instrumental, and epistemically limited. Philosophy, especially in its dialectical aspect, offers normative parameters for rethinking the direction of technological development and the criteria for the legitimacy of artificial rationality.
Keywords: Artificial Intelligence; Formal Logic; Intentionality; Hegelian Dialectic.

[1] Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Direito pela PUCRS. Pesquisador – Eixo Jurídico na Rede de Inteligência Artificial Ética e Segura – RAIES. Professor de Direito Tributário na FAMAQUI. Advogado. E-mail: marcelo.pas@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

O campo da Inteligência Artificial (IA) tem sido crescentemente tematizado pela filosofia contemporânea, especialmente no que se refere à sua pretensão de simular processos cognitivos humanos. A investigação sobre os fundamentos da racionalidade algorítmica e sua possível equivalência à racionalidade humana demanda uma análise conceitual rigorosa, que encontra em Hegel, particularmente em sua *Ciência da Lógica* (1812), um referencial crítico. A lógica dialética hegeliana, ao valorizar o desenvolvimento conceitual mediado por contradições internas e negações determinadas, evidencia os limites estruturais da racionalidade algorítmica diante do dinamismo especulativo do pensamento filosófico.

Para Hegel (1812), o pensamento não é uma simples operação lógica-formal, mas o desenvolvimento especulativo do conceito (*Begriff*), que se constitui como totalidade dinâmica mediada pela negatividade. *Ser e Nada* não são opostos fixos, mas momentos do Devir, cuja unidade inaugura o processo dialético. O *Begriff* é definido por sua autorreferência e pelo movimento de *Aufhebung,* uma negação determinada que conserva e supera suas próprias determinações. Diferentemente disso, os sistemas IA operam com estruturas sintáticas ou probabilísticas externas à dialética, manipulando cadeias simbólicas sem realizar sínteses conceituais. Ainda que sofisticados, esses modelos carecem do movimento interno que caracteriza o pensamento especulativo.

Essa distinção é aprofundada pelas análises de Floridi (2011), que sustenta que os sistemas algorítmicos carecem de capacidade semântica intrínseca, operando apenas no nível sintático da manipulação de dados. Searle (1980), por sua vez, demonstra que a manipulação simbólica, mesmo que formalmente correta, não implica compreensão intencional ou consciência semântica. A atividade algorítmica, nesse sentido, restringe-se à aplicação externa de padrões, sem engendrar o processo interno de autocrítica e transformação conceitual que caracteriza o pensamento especulativo. Bertrand Russell (1945), ao abordar a crise da representação na filosofia moderna, observa que a mera correspondência entre signos e objetos não basta para constituir uma racionalidade efetivamente reflexiva ou conceitualmente integrada.

Nesse cenário, o problema filosófico central que se impõe é o da incompatibilidade entre a racionalidade algorítmica e o pensamento especulativo, tal como concebido por Hegel. A racionalidade técnica da IA privilegia regularidade e desempenho, mas carece de um movimento interno de autodiferenciação conceitual e negação determinada que permita reconfigurações críticas e desenvolvimento reflexivo. O presente artigo propõe, assim, uma análise crítica da racionalidade artificial à luz da lógica hegeliana, com o intuito de demarcar seus limites epistêmicos e ontológicos.

1. A FILOSOFIA HEGELIANA E A LÓGICA DIALÉTICA

Este capítulo apresenta os fundamentos da lógica dialética hegeliana como contraponto à lógica formal que estrutura os sistemas de IA. Parte-se da análise dos conceitos de *Ser, Nada e Devir* (1.1), que inauguram o movimento especulativo do pensamento. Em seguida, examina-se o papel da negação determinada e da *Aufhebung* (1.2) como operadores do desenvolvimento conceitual. Por fim, contrasta-se o método dialético com a lógica formal dos sistemas algorítmicos (1.3), evidenciando os limites da racionalidade artificial diante da historicidade e da negatividade interna ao movimento do conceito (Hegel, 1812).

1.1 *Ser, Nada, Devir*

Ao romper com a lógica formal tradicional, Hegel (1812) concebe o pensamento como uma realidade em movimento, cujas determinações não são fixas, mas transformam-se por meio de suas próprias contradições. A lógica especulativa hegeliana não se limita à dedução de proposições, mas acompanha o percurso do conceito em sua capacidade de diferenciar-se, negar-se e reconciliar-se consigo mesmo. Tal processo não é apenas uma operação do pensar, mas revela a própria constituição do ser enquanto estrutura dinâmica, fundada na mediação e na transformação contínua de seus momentos internos.

O ponto de partida da lógica hegeliana é o conceito de *Ser* puro (*Sein*), definido como a determinação mais imediata e desprovida de conteúdo. Em sua total

indeterminação, o *Ser* revela-se vazio de conteúdo e indistinto do *Nada* (*Nichts*). Essa indistinção não implica uma equivalência meramente estática, mas aponta para um movimento interno que dá origem a uma terceira determinação: o *Devir* (*Werden*), entendido como a unidade dinâmica do *Ser* e do *Nada* (Hegel, 1812). Esse tríplice momento, *Ser, Nada e Devir,* inaugura o método do pensamento dialético, orientado na *Aufhebung*, isto é, na negação determinada que que supera sem eliminar, conservando os momentos anteriores em uma síntese conceitual mais apurada. É por esse processo que se institui o *Begriff,* conceito enquanto estrutura que se forma pela mediação imanente das suas próprias contradições (Hegel, 1812).

A articulação dialética entre *Ser, Nada e Devir* transcende a abstração conceitual ao incorporar a dinâmica efetiva do real, do pensamento e da historicidade. Trata-se de uma lógica que incorpora a negatividade como força propulsora da autodeterminação do conceito (Hegel, 1812). Ao contrário da lógica formal dominante nos sistemas algorítmicos, que opera por regras sintáticas aplicadas a proposições isoladas (Searle, 1980; Floridi, 2011), a lógica especulativa hegeliana constitui um movimento interno do pensamento, no qual cada determinação só adquire sentido ao se relacionar e se transformar por meio de sua própria negação (Hegel, 1812). Nesse processo, não há exterioridade entre os termos, mas uma mediação imanente que impulsiona o conceito a desenvolver-se em direção à totalidade.

1.2 Negação Determinada e *Aufhebung*

Um dos pilares da lógica especulativa hegeliana é o conceito de negação determinada (*bestimmte Negation*), que não implica a simples supressão de um conteúdo anterior, mas sua superação dialética. Ao contrário de uma negação abstrata, trata-se de um movimento que conserva aquilo que nega, ao mesmo tempo em que o transforma qualitativamente em uma nova configuração conceitual. É nesse contexto que surge o termo *Aufhebung,* cuja polissemia expressa simultaneamente os sentidos de negar, preservar e elevar, articulando, assim, o dinamismo da autodeterminação do conceito (*Begriff*) (Hegel, 1812).

Cada conceito carrega sua contradição intrínseca, e o progresso do pensamento exige sua incorporação como força formativa. Para Hegel (1812), a

negatividade não é mera negação, mas o princípio gerador da determinação conceitual, condição interna que impulsiona o movimento dialético.

A concepção de negação determinada, central para a lógica especulativa hegeliana, contrasta frontalmente com os princípios da lógica formal, estruturada sobre a exclusão da contradição e a separação entre proposições. Nos sistemas de IA, o raciocínio é conduzido por inferências sintáticas dentro de arcabouços formais rígidos, nos quais contradições são interpretadas como erros a serem eliminados, e não como momentos constitutivos do pensamento. Floridi (2011) observa que, embora os sistemas digitais processem grandes volumes de dados, sua operação permanece no plano da manipulação sintática, sem acesso autônomo ao significado. Essa carência semântica decorre da ausência de uma instância reflexiva, um sujeito capaz de integrar as informações em uma totalidade conceitual.

De modo convergente, Searle (1980) argumenta que a IA simula comportamento inteligente, mas sem consciência ou intencionalidade: ela manipula símbolos, mas não compreende seu conteúdo. Sem a contradição como motor do autodesenvolvimento, os sistemas algorítmicos permanecem encerrados em reproduções estáticas, incapazes de acessar a dimensão histórica e reconstrutiva da razão.

1.3 Método Dialético vs. Lógica Formal da IA

O método dialético hegeliano contrasta radicalmente com a lógica formal que estrutura os sistemas de IA. Em vez de operar por meio de regras sintáticas fixas ou inferência estatística, o pensamento dialético desenvolve-se pela negatividade imanente ao conceito, em um processo no qual cada determinação contém sua própria contradição e se transforma qualitativamente em outra, elevando-se à totalidade por meio da *Aufhebung* (Hegel, 1812). Esse desenvolvimento conceitual é interno e mediado, estruturado pela autodeterminação do pensamento, em contraste com o processamento algorítmico, que permanece externo ao conteúdo e insensível às contradições que impulsionam a razão especulativa.

Nos sistemas de IA contemporâneos, especialmente nos grandes modelos de linguagem (LLMs), o processamento baseia-se na identificação probabilística de

padrões e na previsão de sequências de palavras a partir de vastos bancos de dados. Ainda que produzam coerência formal, esses sistemas não possuem instâncias críticas que permitam repensar seus pressupostos ou reformular conceitos diante de tensões internas. Embora produzam coerência formal, esses sistemas não dispõem de instâncias críticas capazes de repensar seus fundamentos ou reformular suas categorias diante de contradições internas. Como observa Bowman (2024), tais modelos não operam com mediação conceitual ou negatividade determinada, mas com aproximações estatísticas desvinculadas da lógica especulativa. Essa limitação reforça o descompasso entre a racionalidade algorítmica e o movimento reflexivo que caracteriza o pensamento filosófico em Hegel.

Essa limitação estrutural revela-se na incapacidade dos sistemas algorítmicos de exercer autocrítica, elemento essencial ao desenvolvimento do pensamento em Hegel. A razão técnica da IA permanece confinada à exterioridade dos dados, sem integrar os conteúdos em uma totalidade conceitual mediada. A crítica formulada por Flyvbjerg (2024), ao analisar a racionalidade instrumental das tecnologias digitais, destaca precisamente esse fechamento funcionalista, que automatiza padrões operacionais sem incorporar sua significação histórica.

A comparação entre a lógica dialética hegeliana e os sistemas formais de IA revela uma diferença estrutural fundamental. Enquanto o pensamento em Hegel se desenvolve historicamente por meio de tensões conceituais e negações determinadas, a lógica algorítmica permanece rigidamente operatória, incapaz de refletir sobre seus próprios pressupostos ou finalidades. A filosofia hegeliana fornece, assim, um arcabouço crítico para compreender os limites da racionalidade artificial e destacar a necessidade de modelos que incorporem o movimento interno do conceito, em vez de se restringirem à reprodução automatizada de padrões.

2. IA E LÓGICA DIALÉTICA: POSSIBILIDADES E LIMITAÇÕES

A crescente sofisticação técnica dos sistemas de IA impõe desafios filosóficos à compreensão da racionalidade, da estrutura do pensamento e da possibilidade de mediação conceitual. Embora esses sistemas realizem operações complexas e produzam respostas linguisticamente articuladas, seu funcionamento permanece

ancorado em procedimentos formais, carentes de negatividade imanente e de um dinamismo interno capaz de reconfigurar criticamente suas próprias determinações.

Este capítulo confronta a arquitetura computacional da IA com a lógica dialética desenvolvida por Hegel, explorando os contrastes entre a racionalidade instrumental dos algoritmos e o dinamismo especulativo do conceito. A análise percorre quatro eixos interligados: o contraste entre processamento algorítmico e pensamento humano (2.1), a ausência de reflexividade e intencionalidade na IA (2.2), a impossibilidade de realização do movimento dialético da *Aufhebung* (2.3) e, por fim, os limites epistemológicos da lógica formal diante do pensamento especulativo (2.4).

2.1 Processamento Algorítmico *vs* Pensamento Humano

Os avanços da IA ampliaram significativamente a capacidade de identificar padrões e processar grandes volumes de dados com rapidez e precisão. No entanto, à luz da lógica especulativa desenvolvida por Hegel, tornam-se evidentes limitações estruturais desses sistemas. Para Hegel (1812), pensar não é apenas ordenar conteúdos de forma lógica, mas realizar o movimento interno do conceito, que se constitui por mediações imanentes e contradições produtivas.

Operando por meio de algoritmos determinísticos e modelos estatísticos, os sistemas de IA estruturam as informações conforme padrões previamente definidos. Ainda que os grandes modelos de linguagem (LLMs) sejam capazes de produzir textos complexos, sua atuação limita-se à manipulação de cadeias sintáticas, sem mobilizar os momentos reflexivos que caracterizam o pensamento dialético. Como apontam estudos recentes sobre raciocínio latente (Zhu et al., 2024), essas arquiteturas não produzem sínteses conceituais nem integram contradições como motor de desenvolvimento. Trata-se, portanto, de uma racionalidade instrumental voltada à repetição eficiente, mas desprovida da mediação interna que define a dinâmica especulativa do conceito.

2.2 Reflexividade e Intencionalidade: Ausências Estruturais na IA

John Searle (1980), por meio do experimento do “Quarto Chinês”, demonstra que um sistema computacional pode operar com precisão sintática sem qualquer compreensão semântica. A manipulação de símbolos, mesmo quando correta do ponto de vista formal, não implica a presença de consciência ou intencionalidade. A máquina “responde”, mas não compreende o que está dizendo. Essa distinção é crucial para delimitar os limites cognitivos da IA relação ao pensamento humano, que envolve não apenas regras formais, mas também a capacidade de atribuir sentido, refletir criticamente e agir com base em intenções.

Luciano Floridi (2011), ao examinar os limites semânticos dos sistemas informacionais, argumenta que a IA opera exclusivamente no nível sintático, manipulando símbolos sem acessar ou produzir significado. Segundo o autor, esses sistemas carecem de uma estrutura ontológica reflexiva, sendo incapazes de integrar os dados a um contexto conceitual que lhes confira inteligibilidade. A informação assim processada pode ser tecnicamente eficiente, mas permanece epistemicamente vazia, pois não está inserida em um horizonte de sentido.

Para Hegel (1812), o pensamento conceitual realiza-se ao integrar suas contradições internas, reorganizando e elevando suas determinações por meio da mediação. Em contraste, a IA opera de forma externa e mecânica, sem capacidade de reflexão sobre suas próprias condições operacionais. A ausência de um princípio interno de mediação impede sua participação em processos especulativos, restringindo sua atuação a procedimentos técnicos e repetitivos.

2.3 A Falta de Autossuperação e a Impossibilidade de *Aufhebung*

A *Aufhebung*, na lógica hegeliana, designa o movimento pelo qual o pensamento nega, conserva e transforma uma determinação anterior, reorganizando sua contradição interna em uma nova totalidade conceitual (Hegel, 1812). A negação determinada (*bestimmte Negation*) não suprime o conteúdo precedente, mas o reintegra em um patamar mais desenvolvido do conceito, possibilitando que o pensamento avance por mediações imanentes à sua própria estrutura.

Esse mecanismo de desenvolvimento não encontra paralelo na lógica dos sistemas algorítmicos. A IA opera por ciclos de otimização orientados por critérios externos, como métricas de acurácia e funções de custo. A atualização de seus modelos, ainda que sofisticada, não decorre de contradições internas nem de um movimento conceitual autorreflexivo. Em vez de reconhecer a negatividade como princípio constitutivo do saber, os sistemas de IA ajustam-se por retroalimentação estatística, refinando parâmetros com base em erros previamente identificados. Como demonstram Zhu et al. (2024), essa racionalidade técnica, embora eficaz, permanece alheia ao dinamismo interno do pensamento conceitual e à mediação dialética que estrutura a razão especulativa.

Como indica Flyvbjerg (2024), a racionalidade técnica que estrutura os sistemas de IA tende à repetição de soluções previamente consolidadas, com reduzida capacidade de questionamento de seus próprios pressupostos. Essa limitação estrutural favorece a cristalização de padrões operacionais, mesmo quando já se mostram ineficazes ou descontextualizados. O aprendizado automatizado, longe de produzir mediação conceitual ou reflexão crítica, reforça regularidades estatísticas sem integrar contradições ou promover revisão de sentido.

2.4 Lógica Formal e Pensamento Dialético: Incompatibilidades Epistemológicas

Mesmo abordagens contemporâneas que combinam lógica simbólica e redes neurais profundas enfrentam limitações epistêmicas fundamentais. Como indicam Zhu et al. (2024), os sistemas de IA permanecem estruturados por modelos formais fechados, nos quais as inferências se restringem à replicação de padrões estatísticos, sem articulação conceitual reflexiva. Ainda que consigam simular formas superficiais de raciocínio linguístico, tais sistemas não realizam mediações internas nem integram contradições como parte constitutiva do processo de conhecimento. Desse modo, permanecem alheios à dinâmica do pensamento dialético, cujo núcleo reside na negatividade produtiva e na constituição de totalidades conceituais historicamente determinadas.

Na lógica hegeliana, o pensamento avança por negações determinadas que reconfiguram qualitativamente seus próprios termos, em um processo de mediação

interna que reconstrói e reintegra o conceito em uma nova totalidade (Hegel, 1812). Esse movimento especulativo ultrapassa a simples correção formal, pois envolve a elaboração ativa de sentido a partir da contradição. Na ausência dessa estrutura, a IA permanece funcionalmente eficaz, mas epistemicamente restrita à repetição externa de instruções, sem participar de um processo reflexivo ou conceitualmente produtivo.

A lógica formal subjacente à IA, mesmo nos modelos mais avançados, mantém-se ancorada em estruturas operacionais fechadas, voltadas à estabilidade computacional e à reprodução estatística de padrões. Esse funcionamento contrasta com o pensamento dialético hegeliano, que se estrutura pela contradição e pela negação determinada como motores internos do desenvolvimento conceitual (Hegel, 1812). Em vez de produzir mediações reflexivas, os algoritmos apenas ajustam parâmetros conforme métricas externas, sem constituir categorias autorreferentes ou reconhecer os limites imanentes de sua operação (Bowman, 2024).

3. LIMITES EPISTÊMICOS DOS SISTEMAS ALGORÍTMICOS

Apesar de seu notável desempenho técnico e capacidade de processamento, os sistemas de IA permanecem limitados por uma arquitetura lógica que restringe sua potência epistêmica. Este capítulo examina essas fronteiras, evidenciando como a operação algorítmica se ancora em padrões formais e estatísticos, sem acesso à mediação conceitual e ao movimento especulativo do pensamento. Com base na crítica hegeliana da racionalidade, analisa-se a ausência de síntese conceitual, intencionalidade e negatividade reflexiva na IA contemporânea. Propõe-se, assim, uma avaliação filosófica da racionalidade algorítmica à luz da lógica dialética, a fim de demarcar seus limites e possibilidades como forma de pensamento.

3.1 Limites Epistêmicos dos Sistemas Algorítmicos

Os sistemas algorítmicos, embora altamente eficazes em tarefas de predição e reconhecimento de padrões, operam dentro de um horizonte epistêmico delimitado pela exterioridade dos dados e pela ausência de mediação conceitual. Seu funcionamento baseia-se na identificação de regularidades estatísticas a partir de

grandes volumes de informação, sem acesso à estrutura interna que confere sentido ao conteúdo processado. Como demonstram Zhu et al. (2024), mesmo os modelos mais sofisticados enfrentam dificuldades persistentes em realizar inferências conceituais mediadas, elaborar raciocínios latentes ou produzir sínteses em contextos que demandam reconstrução crítica, capacidades que pressupõem negatividade reflexiva e intencionalidade.

Essa limitação não se deve a deficiências técnicas isoladas, mas a uma estrutura lógica que opera com cadeias simbólicas e regras formais destituídas de significação intrínseca. Floridi (2011) sustenta que a IA atua como um agente exclusivamente sintático, incapaz de conferir sentido ontológico às informações que processa. Em reforço a essa crítica, Searle (1980) argumenta que a manipulação de símbolos, por mais precisa que seja, não constitui compreensão semântica: operar formalmente com representações não equivale a pensar ou conhecer.

A ausência de autocompreensão crítica compromete a capacidade da IA de produzir conhecimento significativo. Como observa Flyvbjerg (2024), o uso intensivo de ferramentas automatizadas tende a enfraquecer a formação autônoma do juízo, promovendo uma adesão acrítica a padrões operacionais predefinidos. Esse cenário evidencia que a IA é capaz de oferecer respostas eficientes, mas carece da capacidade de interrogar os pressupostos e os limites de validade do próprio sistema de respostas que gera.

3.2 A Dialética como Crítica da Racionalidade Algorítmica

A lógica algorítmica da IA, mesmo nos sistemas baseados em grandes modelos estatísticos, permanece subordinada a uma racionalidade instrumental, orientada pela eficiência, previsibilidade e controle operacional. Flyvbjerg (2024) caracteriza essa tendência como uma forma de “ignorância artificial”, isto é, uma incapacidade estrutural dos sistemas automatizados de interrogar criticamente os próprios pressupostos. Em vez de promover compreensão conceitual ou abertura à negatividade, esses sistemas reforçam padrões preexistentes, operando sem mediação reflexiva.

De modo análogo, Floridi (2011) argumenta que a IA opera por meio de regras sintáticas, sendo estruturalmente incapaz de conferir sentido semântico aos dados que processa. Em contraste, a lógica dialética hegeliana propõe uma razão especulativa movida pela negatividade e pela mediação interna das determinações conceituais (Hegel, 1812). Tal modelo oferece um critério filosófico rigoroso para interrogar criticamente os limites epistêmicos da racionalidade técnica presente nos sistemas algorítmicos contemporâneos.

Para Hegel (1812), conhecer é atravessar contradições e realizar sínteses que não eliminam, mas transformam e conservam os momentos anteriores. O saber emerge da negatividade ativa, da capacidade do conceito de reconfigurar suas determinações por meio da *Aufhebung,* em um processo de mediação interna. Tal dinâmica está ausente nos sistemas algorítmicos, que permanecem restritos à reprodução de padrões sem articulação reflexiva.

Além disso, como destaca Habermas (1983), uma racionalidade verdadeiramente crítica exige a possibilidade de justificação intersubjetiva, abertura ao dissenso e revisão contínua dos fundamentos à luz de argumentos. Os sistemas de IA, por operarem dentro de arquiteturas lógico-formais fechadas, não mobilizam esse tipo de reflexividade discursiva: processam informações, mas não orientam suas operações por pretensões de validade nem estabelecem vínculos normativos com os conteúdos tratados.

A tentativa de atribuir tarefas éticas ou decisões responsáveis à IA esbarra em uma limitação estrutural: esses sistemas não possuem consciência nem compreensão dos critérios que orientam suas respostas. O problema não se resume à ausência de afetos ou valores, mas reside na incapacidade de refletir criticamente sobre os fundamentos normativos de sua operação. Como argumenta Searle (1980), a fluência sintática não equivale à compreensão semântica. Floridi (2011) complementa que os dados são apenas manipulados, sem qualquer inserção em um campo de sentido. A IA pode executar tarefas e gerar respostas, mas não pensa, nem se interroga sobre o que faz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exame da IA à luz da lógica dialética evidencia um contraste estrutural entre a racionalidade algorítmica e o movimento especulativo do pensamento. Enquanto os sistemas computacionais operam por regras formais e ajustes externos, sem intencionalidade nem negatividade interna, a lógica hegeliana pressupõe o desenvolvimento do conceito por mediações reflexivas e contradições imanentes (Hegel, 1812). Essa diferença não é apenas metodológica, mas epistemológica e ontológica: revela os limites dos modelos técnico-funcionais da IA para constituir conhecimento propriamente dito. Pensar, para Hegel, é transformar-se; os algoritmos, ao contrário, apenas calculam.

Categorias como *Ser, Nada e Devir,* em Hegel (1812), não operam como meras abstrações metafísicas, mas expressam a dinâmica constitutiva da razão em seu movimento especulativo. Essa dimensão é ausente na arquitetura formal e linear dos sistemas de IA, que permanecem restritos à manipulação sintática (Floridi, 2011) e desprovidos de intencionalidade (Searle, 1980). Mesmo os modelos mais avançados, como indicam Zhu et al. (2024), enfrentam obstáculos estruturais à inferência conceitual e à síntese crítica. Sem estrutura ontológica nem eixo reflexivo, sua atuação permanece no plano operacional, sem juízo ético nem consciência das próprias determinações.

Habermas (1983) lembra que agir racionalmente exige um sujeito situado, capaz de responder a normas e de se engajar em processos comunicativos orientados por pretensões de validade. A IA, entretanto, permanece alheia à constituição intersubjetiva do sentido, operando à margem da deliberação, do reconhecimento recíproco e da justificação discursiva.

Essa constatação não implica a rejeição da técnica, mas exige da filosofia um esforço de reconstrução conceitual do que se entende por inteligência. A racionalidade não pode ser reduzida à previsão e à eficiência operacional: ela demanda crítica, mediação e historicidade. Como aponta Floridi (2011), a filosofia da informação contribui para esse debate, desde que dialogada com uma ontologia especulativa mais profunda, capaz de incorporar o movimento interno do conceito.

Nesse horizonte, a lógica dialética oferece instrumentos para compreender os limites epistêmicos da IA e problematizar o modelo hegemônico de racionalidade artificial. Pensar com Hegel, neste contexto, não implica retornar nostalgicamente ao idealismo, mas reivindicar uma crítica capaz de enfrentar os dispositivos técnicos do presente em sua densidade e complexidade.

REFERÊNCIAS

Bowman, Samuel R. Eight Things to Know about Large Language Models. *Critical AI,* , n.2, v. 2, 1 October 2024. doi: https://doi.org/10.1215/2834703X-11556011.

Habermas, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido A. de Almeira. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *A ciência da lógica.* Tradução de Rubens Enderle. Marxists Internet Archive, 1812. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/hegel/1812/logica/index.htm. Acesso em: 31 jul. 2025.

Floridi, Luciano. *The Philosophy of Information.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

Flyvbjerg, Bent. *AI as Artificial Ignorance*. Disponível em: https://ssrn.com/abstract=5119382. Acesso em: 31 jul. 2025.

Russell, Bertrand. *A history of western philosophy:* and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day. New York: Simon and Schuster, 1945.

Zhu, Rui-Jie et al. *A Survey on Latent Reasoning.* . Cornell University, 10 jul. 2025. https://doi.org/10.48550/arXiv.2507.06203.

10. A necessidade de sistematização para uma compreensão filosófica totalizante na filosofia hegeliana

https://doi.org/10.36592/9786554602655-10

Leonardo Mietto Roberto[1]

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo expor e demonstrar, no sentido hegeliano, a necessidade da sistematização para uma compreensão filosófica totalizante no contexto da filosofia hegeliana, de modo que fique claro o como e o porquê a ausência de uma compreensão sistemática afeta a compreensão dos elementos pertencentes a uma filosofia. Nesse sentido, pretendo mostrar como apenas por meio de um sistema se atinge a compreensão verdadeira das partes que o compõem, visto que elas estão em íntima conexão com o todo do qual participam. Sendo assim, é de suma importância considerar os argumentos de Hegel que apontam para a sistematização, posto que ela já se mostra, de maneira implícita, presente na própria Lógica, que nos impõe a cada instante a necessidade de que os momentos do ser e da essência sejam compreendidos em função do seu outro aparente. O princípio da identidade é, desse modo, relegado ao domínio abstrato, que só possuí verdade se for considerado como uma fixidez dentro de si mesma; mas a identidade já implica em uma tendência para se superar e abandonar esse estado de conservação absoluta, pois ela mesma se mostra como não identidade, como o contrário de si mesma. Nesse sentido, o ser já contém em si a essência, pois é momento dela, e a essência já contém, em si e para si, o ser; portanto, qualquer consideração isolada se mostra como sendo abstrata e sem verdade, o que se deve à sua incapacidade de considerar o movimento presente no pensamento e na vida. Se sabemos que o movimento é característico do pensar e que toda a compreensão deve visar a correspondência com a efetividade, então é necessário que uma compreensão verdadeira seja erigida em forma de sistema.
Palavras-chave: sistema, Conceito, Ideia, realidade.

Introdução

A necessidade em mostrar a importância da sistematização em uma compreensão filosófica, em especial na filosofia hegeliana, deve-se ao fato de que a ausência desse componente pode levar a interpretações parciais e excludentes, uma vez que os componentes de uma filosofia só são entendidos verdadeiramente quando conectados aos seus pares, de modo que sua copresença é capaz de modificar inteiramente o modo como cada um deles é visto. Portanto, trata-se de um outro modo de conceber o mesmo, mas que é modificado de tal modo a ponto de ser

[1] Faculdade de Filosofia e Ciências – Câmpus de Marília – Unesp. leonardo.mietto@unesp.br.

tratado como um outro em relação a uma subjetividade, posto que agora a todidade (*allheit*) dos elementos traz uma nova significação a cada particularidade, que antes era vista de modo isolado.

O primeiro e o terceiro volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio* (1830) e a *Introdução à história da filosofia* ressaltam a compreensão totalizante defendida pelo autor, uma vez que o ponto de vista da verdadeira universalidade é visto como o desenvolvimento último mais completo que abarca a singularidade e a particularidade, mas é capaz de os conter mutuamente, dando uma significação sistêmica aos momentos anteriores, que não são mais compreendidos em sua unilateralidade e sim em função da copresença dos elementos. Portanto, nesse sentido, seria de suma importância compreender a verdadeira noção de sistema e de sistematização, posto que sem elas a mera autossubsistência dos termos é tomada como critério absoluto, o que resulta em uma união meramente exterior daquilo que deveria ser compreendido em seu elemento próprio, uma união interior entre os elementos considerados, diferentemente da mera autossubsistência entre os momentos do pensar. Tal subsistir não se resume na mesma compreensão que é possibilitada pelo terceiro momento lógico (cf. HEGEL, 1995, §82, p. 166-168), uma vez que ela não contém a diferenciação como parte integrante do conceito considerado, que é um mediar da diferença consigo mesma. Disso resulta que nem todos os sistemas filosóficos são compreendidos segundo uma noção de sistema verdadeira, no sentido hegeliano, resultando em uma separação arbitrária entre aquilo que deveria estar unido segundo uma mediação completa da diferença dos termos. Esse modo de proceder prejudica a verdade inerente a uma filosofia e a relega a uma posição de menor mérito, enquanto aquelas que são capazes de contemplar um ponto de vista sistêmico conseguem justificar seus elementos em relação a si mesmos e em relação ao próprio sistema da qual fazem parte.

A tese desse trabalho procura mostrar a relevância de uma compreensão sistêmica dentro da filosofia hegeliana, de modo que suas particularidades sejam vistas em função do seu desenvolvimento mais completo – ponto de vista último –, ao invés de serem contempladas segundo sua imediatidade ou segundo sua negação primeira. Nas palavras do autor: “Por essa auto diferenciação, por esse transformar-se e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o espírito,

assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático [...]" (HEGEL, 1995, p. 13). Portanto, somente essa recondução da diferença que é colocada sob um ponto de vista único é capaz de abarcar a completude perfeita do Conceito especulativo, uma vez que o Conceito é capaz de contemplar seus momentos a partir de uma sistematicidade que une o momento da particularidade e da singularidade em uma universalidade mais completa e verdadeira que a universalidade abstrata do entendimento, permitindo uma compreensão mais completa; se, por outro lado, o espírito se encerra em um dos modos dessa apreensão que não esteja contido na universalidade do Conceito, então ele apenas vê figuras isoladas e que são entendidas de maneira partitiva, muito embora possam estar unidas exteriormente. Também resta a possibilidade, igualmente falsa, de que o Conceito seja concebido apenas sob o viés da essência, o que o torna um produto morto do entendimento abstrato, sob o qual só é possível concluir sua falsidade e inadequação em relação a efetividade que decorre dele.

Isso não significa que a sistematicidade dos elementos não esteja contida nos graus menos elevados do conceito, mas elas só são percebidas como aquilo que elas realmente são quando são vistas sob a égide da universalidade concreta, o que implica uma compreensão da sistematicidade dos momentos do conceito: "Ao contrário, as determinações e os graus do espírito são essencialmente só como momentos, estados, determinações nos graus superiores do desenvolvimento." (HEGEL, 1995, p. 14). Isso significa que é preciso compreender todo o processo para poder analisar os momentos que lhe são inerentes – uma tarefa que não pode ser realizada de maneira partitiva, posto que isso leva a uma compreensão assistemática –; dito de outro modo, não é possível obter uma visão sistêmica pela mera união das particularidades inerentes ao conceito. Esse ponto se mostra como uma peculiaridade da filosofia hegeliana, uma vez que ela não opera segundo as diretrizes da lógica formal. A sistematicidade presente na filosofia hegeliana não pode ser compreendida segundo a mera junção das particularidades e das singularidades, pois isso não nos leva a uma compreensão em forma de sistema. Como o autor ressalta, os momentos só aparecem determinações quando são contemplados a partir de um ponto de vista mais desenvolvido, o que nos permite olhar em retrospectiva e analisar os momentos lógicos em razão de sua copresença. Fora desse processo o espírito

humano se resume a uma abstração e não é verdadeiramente compreendido, mesmo que possua a aparência de clareza.

Para usar uma analogia, é como se alguém esperasse obter um entendimento profundo do comportamento humano sem considerar as singularidades e as determinações exteriores que estão presentes na vida de cada ser. Seguramente, podemos dizer que isso se resumiria a uma generalização que só possuí a aparência de verdade. A operação analítica não alcança a universalidade verdadeira porque não a contempla sob um ponto de vista filosófico, o que termina por homogeneizar a natureza humana ao mesmo tempo em que o agente cognoscente acredita estar diferenciando e determinando. Todavia, essa diferenciação não leva em conta a capacidade que os elementos conceituais possuem para se modificar mutuamente.

A necessidade de sistematização não é uma regra apenas para a filosofia, mas também está presente na natureza e se mostra sob diversos aspectos, como, por exemplo, nas redes neuronais e na capacidade do pensamento de operar através de compensações e readaptação, o que só é possível mediante a todidade dos elementos. A natureza está repleta de processos que funcionam de maneira sistemática, o que nos obriga a adotar um procedimento investigativo que incorpore essa mesma tendência, pois somente desse modo podemos almejar alcançar uma compreensão verdadeira, que contenha em si a devida concordância com a efetividade e com a experiência; não apenas de um modo exterior e abstrato, como é o caso da construção de modelos explicativos, mas sim através de uma contínua síntese que busque conter em si toda a complexidade que circunda a natureza e o espírito humano. Esse processo é contínuo e dialético e não pode ser entendido como algo pronto que apenas espera para ser descoberto. Hegel ressalta que a verdade se mostra no todo, mas esse todo é sempre um desdobramento que resulta das ações humanas e, portanto, está em contínua mudança. Essa relação entre a efetividade e a liberdade humana não se mostram como discordantes, mas como complementares. A liberdade efetiva a necessidade que existe no conceito e exibe uma concordância em relação a ele, o que se mostra no processo histórico e na realidade concreta. Isso porque a totalidade das relações humanas obriga os seres particulares a se adequarem a uma lógica que não se limita a visão de mundo singular de cada um, o que resulta em um constante processo de discordância e luta. No entanto, a realidade

imediata termina por concretizar aquilo que já contido no conceito idealmente, uma vez que ele implica nessa necessidade. A realização concreta da razão é o destino do espírito humano e se manifesta na efetividade e nas construções realizadas pelo próprio homem, de modo que a liberdade se mostre como um impulso para a contínua reconstrução do mundo efetivo, que se molda as nossas tendências. A realidade histórica é sistêmica e exibe o modo de ser do homem na medida em que realiza o conceito que perpassa a sua existência, mas essa realização não se limita a mera imitação de um modelo já pronto. Nós somos obrigados, em razão da necessidade, a resolver e deliberar a respeito dos conflitos que envolvem a nossa existência e isso acaba por satisfazer a necessidade inerente ao conceito, de modo que a liberdade e a necessidade se mostrem como integrantes de um processo único, que é sempre sistemático e não pode ser compreendido de outro modo.

Vale ressaltar que a constante mudança que envolve o processo filosófico não constituí uma refutação de sua necessidade sistêmica, já que a dialética hegeliana exige essas passagens a fim de poder corresponder a experiência. Nesse sentido, a sistematização filosófica não se resume a um entendimento formal, dado que suas atualizações se modificam reciprocamente e esse alternar conserva em si os seus momentos anteriores. Não se trata, verdadeiramente, de uma refutação do fundamento que deu início ao processo, mas é, antes de tudo, sua confirmação: “A atualização pode assim ser igualmente tomada como refutação do que constitui o fundamento do sistema; porém, é mais correto considerá-la como um indício de que o fundamento ou o princípio do sistema é de fato só o seu começo” (HEGEL, 2002, p. 36).

Essa observação é de suma importância para a tese desse trabalho, posto que ela procura justificar a possibilidade de que a mudança exista mediante um processo de conservação, o que poderia nos levar a hipótese de que as filosofias assistemáticas não compreenderam o processo que lhes é inerente, julgando encontrar na mudança uma justificação para a ausência de sistematicidade. Hegel, por outro lado, já considerava a existência desse processo de modificação, tanto nas ações humanas como também na natureza, mas não interpretou esse fato como uma justificativa plausível para abandonar a noção de sistema; pelo contrário, o filósofo caracterizou o princípio como sendo a base para toda e qualquer mudança, exigindo

que a noção de sistema seja incorporada a todo o tipo de explicitação filosófica. Uma compreensão sistêmica que não abarca a verdadeira noção daquilo que está implicado nesse termo acaba por cair em contrassensos, estagnando o pensar em um de seus momentos e fazendo do particular algo que é compreendido em razão de sua imediatidade, sem perceber a universalidade que existe nele e que o faz ser momento do conceito enquanto tal. Esse determinar progressivo remonta a unidade do Conceito para um ser pensante na medida em que ele desvela, na singularidade e na determinidade do conceito, seus outros momentos. Desse modo, portanto, o determinar progressivo faz com que a imediatidade seja vista como parte do conceito e do sistema sob o qual ela está contida: "Antes de tudo, no juízo, sua determinação progressiva é o determinar da universalidade sensível, inicialmente abstrata, para tornar-se totalidade, gênero e espécie, e a universalidade-do-conteúdo, desenvolvida." (HEGEL, 1995, §171, p. 305).

Para poder compreender a totalidade sistêmica do mundo empírico é necessário se familiarizar com a abstração que permite com que o sistema seja para uma consciência pensante, uma vez que o substrato sensível não pode estar enredado, de imediato, sob tal consideração. É justamente o poder de transformar o âmbito sensível em algo pensado que faz do objeto uma determinação que é para a consciência, não isoladamente mas ao lado de outras, e que agora é sabido como pertencente a uma totalidade de determinações, igualmente pensáveis e pertencentes ao ser da coisa, não obstante ele pareça algo indeterminado e separado em uma consideração inicial: "Ele se familiariza com o que é abstrato e, na progressão por meio de conceitos sem substratos sensíveis, ele se torna o poder inconsciente de acolher, na forma racional, a multiplicidade restante dos conhecimentos e das ciências." (HEGEL, 2016, p. 65).

A lógica torna-se, então, uma ciência pura, uma vez que ela não mais se encerra na oposição entre interioridade e exterioridade, mas é capaz de compreender os momentos do pensar como algo que é em si mesmo e por si mesmo, o que possibilita uma compreensão em forma de sistema sobre o logos presente no mundo: "A lógica é a ciência pura, isto é, o saber puro em toda a extensão de seu desenvolvimento. Essa ideia, porém, determinou-se, naquele resultado, até ser a certeza que se tornou verdade, a certeza que, por um lado, não está mais em oposição ao objeto, mas fez

dele algo interior, sabe-o como a si mesma – e que, por outro lado, abandonou o saber de si mesmo como algo que está em oposição com aquilo que é objetivo e que é apenas a sua aniquilação, exteriorizou essa subjetividade e é unidade com sua exteriorização." (HEGEL 2016, p.76).

A necessidade de uma compreensão em forma de sistema se justifica devido ao fato de que a concretude de um objeto só se mostra pela reunião de seus lados, e isso deve ser de tal modo que esse reunir contemple a necessidade interior da coisa pensada, que em última instância é sistema e, igualmente, pertence também a outro sistema maior e mais completo, não podendo ser compreendida verdadeiramente senão pelo intermédio do conceito especulativo. Assim, tem-se que: "Quanto mais um objeto é concreto, tanto mais lados tem, que lhe pertencem e podem servir de *medius terminus*." (HEGEL, §184A, 1995, p. 319). No entanto, sabe-se que a mera exposição do termo médio e a consequente conclusão que se extrai da coisa no silogismo formal não exibe nenhum sistema, sendo a mera particularidade isolada da coisa, independentemente da figura silogística que se considere; no entanto, a consciência não se encerra em tal modo de apreensão, mas é, antes, o movimento inerente a autoconsciência que a faz progredir no seu determinar recíproco, que é também um determinar do próprio Conceito, que exibe o objeto em sua completude e em sua verdade, e essa verdade é justamente a reunião das determinações consigo mesmas, enquanto elas contemplam a diferença como momento do conceito. Enquanto separadas, essas entidades são meras determinações abstratas do pensar, mas que agora são sabidas em sua sistematicidade e, portanto, em sua verdade, o que as torna muito mais do que meras determinações, posto que é a reunião das determinações em sua verdade interior, isto é, não unidas exteriormente e abstratamente, mas segundo sua necessidade e sua determinidade, que é capaz de formar um sistema puro e simples, mas que ao mesmo tempo é complexo em sua significação interior. Portanto, só uma compreensão em forma de sistema contempla a verdade da coisa pensada, bem como o próprio pensar é sistema em si mesmo, que se sabe e se pensa, segundo a aniquilação da diferença subjetividade-objetividade, que foi reconhecida como sendo nula. Nas palavras do autor, temos que: "O método surgiu deste modo como o *conceito que sabe a si mesmo*, que tem por objeto a si como o absoluto, tanto o subjetivo quanto o objetivo, com isso, como o corresponder puro do conceito e de

sua realidade, como uma existência que é ele mesmo" (HEGEL, 2018, p. 315). Na medida em que o conceito se sabe e toma a si mesmo por objeto ele se contempla como um sistema, posto que ele é o último ponto de vista, que resulta na Ideia, e é capaz de ser em si e para si a própria realidade.

1. A Construção do Conhecimento em Forma de Sistema

Esse capítulo tem como objetivo explorar a noção de sistema como sendo um componente integrante de toda construção filosófica, de modo que fique claro como a alternância entre determinações opostas se complementam e se justificam em um processo único. Esse alternar recíproco não se constituí como uma refutação da tese proposta, mas é, inclusive, necessário para demonstrá-la. A sistematização é, portanto, capaz de trazer clareza aos elementos de um sistema e aumentar o grau de elaboração de uma filosofia. Isso se deve ao fato de que a alternância é um componente da experiência humana e da natureza, não podendo ser deixada de lado quando o intuito está centrado na exposição de uma filosofia verdadeira. Somente desse modo é possível construir uma filosofia abrangente e que seja capaz de dar conta de diferentes aspectos da realidade, o que realça o grau de complexidade de todas as interpretações parciais, exigindo que elas se readéquem a complexidade do sistema como um todo. Isso significa que a sistematização não se constituí como um mero elemento organizacional; ela afeta qualitativamente a profundidade de uma filosofia, permitindo que ela se justifique perante a existência de múltiplos pontos de vista.

1.1 Explicitando a Necessidade de Sistematização

A sistematização só é possível mediante a subsunção dos termos em uma totalidade que os contenha e os explicite, supondo que esse todo seja capaz de conter em si diferentes perspectivas a respeito do objeto, e, ao mesmo tempo, precisa conservar em si e para si as razões inerentes aos objetos que compõem esse todo, sem exclusão dos momentos particulares em detrimento de sua elevação ao âmbito do universal. Isso torna possível a existência simultânea da subjetividade e da

objetividade, sem que elas precisem existir em revelia uma em relação a outra, posto que o sujeito pode vir a conhecer a necessidade que existe nos conceitos determinados e se apossar de suas respectivas leis. Não é por acaso que muitas filosofias que recusaram a Ideia de Deus foram obrigadas a se justificar perante um viés fenomênico, que não permite avançar para além da dicotomia constatada entre o mundo e o sujeito que o percebe. Esse ponto de vista inicial não pode ser superado sem o conceito de razão, uma vez que é ele que nos traz a noção de necessidade e de sistematicidade, sem as quais não podemos avançar. Esse empreendimento, no entanto, é visto por alguns filósofos como uma pressuposição injustificável, mas ela, todavia, é demonstrada no decorrer da exposição filosófica, como é o caso da filosofia hegeliana, o que faz com que ela deixe de ser uma pressuposição, se é que podemos dizer que se trata de um pressuposto, pois a asserção que recusa essa possibilidade também poderia, inicialmente, ser tomada como pressuposto, o que faz com que elas se tornem equivalentes de um ponto de vista inicial; exceto que essa última parece mais irrazoável porque partindo do negativo não é possível conceber o positivo, caso ele viesse a se mostrar como possível futuramente, enquanto na primeira possibilidade poderíamos facilmente negar a sistematicidade, caso ela se mostrasse como sendo impossível ou injustificável. Por isso, é sempre mais razoável partir de uma pressuposição positiva do que por uma negativa, que nos força a recusar, de antemão, algo que ainda não conhecemos.

A razão possibilita a existência do sistema filosófico como um todo, engendra a objetividade e a subjetividade e, justamente por isso, faz com que seja possível explicar a existência de diversas filosofias mediante a existência de fenômenos singulares, uma vez que eles estão abertos a diversos tipos de interpretações, que dependem do ponto de vista escolhido pelo sujeito e de quais momentos ele escolhe, consciente ou inconscientemente, dar primazia. A conservação das singularidades e das particularidades dependem do conceito de autoconsciência, posto que é justamente devido a ele que o sistema das filosofias existe, caracterizando uma única filosofia, que é resultado do processo histórico ao qual está submetida. Como os seres humanos não existem de maneira separada eles enriquecem as experiências uns dos outros, bem como a complexidade do pensamento engendrado por cada ser, o que nos leva a uma noção de sistema capaz de conter e intuir as particularidades

presentes em cada autoconsciência, visto que esse sistema absoluto é o resultado necessário dessa mediação. Digo sistema absoluto porque existem diversos sistemas possíveis, assim como também existem diversos tipos de conjuntos de interpretações e julgamentos que se baseiam em alguns aspectos ou segmentos da realidade, sem necessariamente pretender que a explicação erigida se expanda a ponto de conter diversos pontos de vista e, assim, justificá-los mediante um único conceito. No entanto, fica claro que a existência de pontos de vista particulares exige um conjunto explicativo maior que os contenha e os explicite mediante uma constante incorporação e mediação que se estabelece entre eles. Soma-se a isso o fato de que a realidade contém em si um sistema composto de diversos subsistemas, os quais exigem que a ordem do discurso filosófico se faça mediante a mesma lógica. Me refiro aos sistemas organizacionais e sua capacidade de auto-organização, os quais estão presentes na natureza, seja nas células, nos organismos, ecossistemas, colónias etc. Sendo assim, faz-se necessário que todas as interpretações com alto grau de elaboração se adequem ao mesmo modelo, construindo uma rede explicativa que vá para além das visões particulares e se justifiquem perante a ordem presente no mundo. O sistema absoluto é a filosofia absoluta e contém em si e para si a possibilidade de uma construção e reelaboração contínua, tal como o que ocorre nos sistemas organizacionais, que servem como um bom exemplo para a justificação da tese proposta nesse trabalho.

Assim sendo, cabe considerar que a sistematicidade presente em uma compreensão filosófica não deveria ser algo contingente, se é que pretendemos erigir uma filosofia com alto potencial explicativo e reflexivo, posto que essa sistematicidade se mostra no mundo da vida e nas relações humanas. A Ideia engendra a realidade a partir de si mesma e, se ela contém em si essa sistematicidade, temos que considerá-la a fim de explicitar o real. Por isso, compreensões filosóficas que não são erigidas a partir de um sistema só conseguem explicar fragmentos da realidade, sendo incapazes de subsumir o todo dentro de si. Esse procedimento não se resume apenas ao aspecto quantitativo, visto que o modo pelo qual as particularidades são consideradas também depende do todo ao qual fazem parte, do que se segue que a ausência de um sistema também implica em uma redução qualitativa da capacidade explicativa de uma filosofia. Desse modo,

podemos considerar que o grau de elaboração de uma filosofia depende de sua capacidade de explicitar diferentes visões simultaneamente, ao passo que aquelas que não são capazes de realizar essa subsunção acabam por expressar meros pontos de vista. A diferença no grau de elaboração nos permite considerar uma pluralidade de visões a respeito do mundo em paralelo aos seus respectivos potenciais explicativos, sem excluir nenhuma particularidade do sistema, posto que elas existem em conjunção com outras visões possíveis, mas nem todas são capazes de subsumir outras dentro de si, dado que as filosofias com maior grau de elaboração tendem a ser mais capazes de incorporar a diferença dentro de si e, através de uma recondução dessa diferença pela mediação do conceito, formam uma nova reorganização sistêmica, que agora se mostra como estando enriquecida em relação ao primeiro momento, justamente por ser capaz de explicitar as particularidades e as singularidades que existem dentro dela; essas particularidades, por sua vez, também estão presentes na própria efetividade e tendem a ser cada vez mais conformes mediante o incremento no grau de elaboração filosófico.

Até o presente momento já é possível notar que a necessidade de sistematização se impõe e se mostra como sendo um elemento constituinte da própria explicitação, dado que os termos que a compõem precisam estar unidos em razão das suas próprias particularidades, mas sem deixar de lado a universalidade que as torna possíveis. Sem esse elemento último e sistematizador não seria possível explicar o mundo e nem mesmo a influência mútua que os seres humanos exercem uns sobre os outros seria possível, posto que isso já exige um sistema e, sendo assim, uma filosofia capaz de explicar as relações humanas precisaria, necessariamente, se fazer em forma de sistema, caso pretendesse explicar o mundo. Fica claro que o próprio pensamento, no processo de reflexão, procura trazer sentido aos elementos isolados através de um processo que traz consigo uma ordem sistêmica, já que, do contrário, nem mesmo uma simples observação faria sentido. Já é próprio da natureza do intelecto humano pensar dessa forma, mas nós realizamos esse processo de uma maneira intuitiva e não percebemos a sistematização e a mediação presentes em termos isolados. Como a filosofia é uma consideração pensante autoconsciente se faz necessário explicitar esse processo, já que para muitos ele não se mostra como sendo necessário, muito embora até mesmo os filósofos que

defendem a ausência de sistematicidade acabam incorporando-a, de um modo ou de outro, na sua explicação, visto que esse procedimento é natural. A diferença é que eles podem não estar conscientes de que estão realizando esse processo ou, por outro lado, estão conscientes, mas julgam que a organização do pensamento não corresponde ao ser, o que é ainda mais absurdo porque, se assim fosse, já poderíamos assumir de antemão que toda e qualquer construção cientifica ou filosófica seria falsa, dado que ela traz em seu bojo a ordenação dado pelo pensamento humano, e isso implicaria que o esforço argumentativa dos filósofos que defendem essa vertente seria vão, pois eles mesmos julgam que o pensar e o ser estão dissociados. Soma-se a isso o fato ainda mais enigmático presente nessa consideração, que reside no absurdo de concluir essa dissociação a partir do intelecto depois de dizer que o pensamento não pode compreender o mundo, pois o âmbito fenomênico se constituí por infinitos elementos múltiplos sob os quais não podemos considerar em sua totalidade. Se levarmos a sério essa proposta poderíamos dizer que a recusa da sistematicidade é irrazoável e contraditória, pois ela se aniquila sem a necessidade de contra-argumentos, justamente porque não tem solidez. Se é assim, então a consideração filosófica em forma de sistema se mostra como sendo a possibilidade mais razoável e se mantém como estável frente a todas as críticas, visto que elas sequer conseguem se sustentar em relação a si mesmas.

Outra razão para considerar a necessidade de sistematização de um sistema filosófico se deve ao fato de que a ausência de um sistema leva a uma separação arbitrária dos seus elementos constituintes, que não podem ser unidos posteriormente através de uma mediação completa da diferença presente entre eles – digo mediação completa porque ela sempre pode ser realizada parcialmente, mesmo na ausência de um sistema maior. Esse modo de consideração faz com que esse tipo de filosofia não consiga justificar seus elementos em relação a si mesmos e em relação ao próprio sistema que os constituí, de modo que as considerações filosóficas resultantes dele possam ser entendidas como meros pontos de vista, uma vez que toda e qualquer justificação de uma particularidade já pressupõe uma totalidade capaz de a sustentar e ordenar os elementos que lhe são subordinados. Na ausência desse componente, as filosofias erigidas de maneira assistemática se mostram como opiniões e não conseguem demonstrar nenhuma necessidade,

limitando-se a concluir com base em supostos dados primitivos e imediatos, o que torna o empreendimento ainda mais problemático, pois ele precisa se ancorar em termos que não consegue justificar. A própria separação entre ser e pensar é um exemplo claro dessa situação, pois ela deriva da incapacidade de considerar os momentos do conceito como participantes de uma totalidade que não se encerra no momento imediato, mas que depende de todos os seus momentos para ser aquilo que é. Isso levou muitos pensadores a considerar essas instâncias como dicotômicas pelo simples fato de que os fenômenos ultrapassam a nossa capacidade perceptiva e parecem exibir uma ordem que não corresponde àquilo que pensamos, o que leva a outra separação entre coisa-em-si e fenômeno, e assim por diante. Logo, é possível notar que a ausência de sistematização cria dicotomias injustificáveis que só se mantém perante a consideração comum, justamente porque elas parecem razoáveis de um ponto de vista imediato. – Me refiro a sistematização em um sentido pleno, posto que o idealismo subjetivo escolhe um foco para a sua análise, donde deriva toda a ordem subsequente. Disso resulta que nem todos os sistemas filosóficos são compreendidos segundo uma noção de sistema verdadeira, no sentido hegeliano, mesmo quando admitem uma noção sistemática parcial.

1.2 O Desenvolvimento do Processo que Leva à Sistematização

A tese desse trabalho procura mostrar a relevância de uma compreensão sistêmica, de modo que suas particularidades sejam vistas em função do seu desenvolvimento mais completo – ponto de vista último –, ao invés de serem contempladas segundo sua imediatidade ou segundo sua negação primeira. Nas palavras do autor: “Por essa auto diferenciação, por esse transformar-se e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático [...]” (HEGEL, 1995, p. 13). Portanto, somente essa recondução da diferença que é colocada sob um ponto de vista único é capaz de abarcar a completude perfeita do conceito especulativo, uma vez que o conceito é capaz de contemplar seus momentos a partir de uma sistematicidade que une o momento da particularidade e da singularidade em uma universalidade mais completa e verdadeira que a universalidade abstrata do entendimento, permitindo

uma compreensão mais completa; se, por outro lado, o espírito se encerra em um dos modos dessa apreensão que não esteja contido na universalidade do Conceito, então ele apenas vê momentos isolados que são entendidos de maneira partitiva, muito embora eles possam ser unidos exteriormente. Como o próprio filósofo ressalta, o verdadeiro em sentido pleno exige a sistematização, que é algo próprio aos organismos, visto que as partes dependem do todo para ser o que são, de modo que elas não conseguem se efetivar de modo isolado e manter sua organicidade. O intelecto abstrato pode operar essa diferenciação e essa separação, mas ela não tem verdade no mundo efetivo, que não condiz com nenhum empreendimento explicativo que opere segundo tais divisões. Por isso, a sistematicidade deve sempre estar presente para toda e qualquer filosofia que pretenda explicitar o mundo, a si mesma e as demais filosofias. Cabe notar que as filosofias assistemáticas não conseguem compreender e explicar as filosofias sistemáticas, mas o contrário não é verdadeiro porque o sistema constituinte de uma filosofia absoluta consegue engendrar todo o resto a partir de si, posto que ela se faz a partir de um Conceito que subsumi em si todos os demais, abrindo espaço para as suas respectivas possibilidades e, posteriormente, explicitando a conexão necessária presente entre eles.

Nesse ponto cabe considerar o conceito espírito, uma vez que é a partir dele que os demais são engendrados; ele traz consigo todos os outros de modo necessário e suficiente, muito embora esse desdobramento não seja perceptível à primeira vista. Não é por acaso que todas as filosofias do espírito tendem a ser mais completas do que aquelas que procuram adotar um ponto de vista particular para sua exposição, o que decorre de uma incapacidade de começar por aquilo que verdadeiramente é primeiro na ordem das razões. A própria sistematização já nos permite uma ordenação verídica dos elementos que a constituem, bem como revela qual deles é capaz de subsumir os outros dentro de si. Isso permite uma genealogia muito mais acertada e capaz de se justificar sob múltiplos aspectos, dado que esse procedimento é o único que faz sentido quando consideramos todas as implicações possíveis presentes nos demais pontos de vista. Afinal, se o conceito primeiro traz em si todos os outros, eles também devem possuir a mesma necessidade presente nele, assim como o próprio sistema, que carrega em si a união entre o espírito e o mundo, visto que esse último decorre dele; mais precisamente do espírito absoluto,

que contém a sistematização suprema e permite a existência de múltiplas autoconsciências. Disso se segue que só uma compreensão em forma de sistema contempla a verdade da coisa pensada, bem como o próprio pensar é um sistema em si mesmo, que se sabe e se pensa, segundo a aniquilação da diferença subjetividade-objetividade, que foi reconhecida como sendo nula: "O método surgiu deste modo como o *conceito que sabe a si mesmo*, que tem por objeto a si como o absoluto, tanto o subjetivo quanto o objetivo, com isso, como o corresponder puro do conceito e de sua realidade, como uma existência que é ele mesmo" (HEGEL, 2018, p. 315).

Na medida em que o conceito se sabe e toma a si mesmo por objeto ele se contempla como um sistema, posto que ele é o último ponto de vista, que resulta na Ideia, e é capaz de ser em si e para si a própria realidade. Portanto, quando a autoconsciência atinge o grau mais elevado de certeza sobre si mesma ela contempla o próprio absoluto e, ao pensar sobre si mesma, pensa o mundo concomitantemente, o que deriva do processo de abstração realizado pelo pensamento a fim de chegar no domínio da lógica pura, que é tanto a explicitação de si mesma como também da razão das coisas. Não que a lógica formal seja o último degrau, pois a mera abstração ainda carece de determinações que estão presentes no domínio conceitual, mas ela é um início necessário que aponta para a necessidade de união entre o concreto e o abstrato, uma vez que esse último é capaz de explicar relações presentes no mundo concreto. A lógica surge como resultado de uma capacidade racional capaz de reunir em si uma multiplicidade de saberes parciais e se desfaz do substrato sensível que inicialmente serviu como ponto de partida para sua descoberta e passa a subsumir em si uma infinidade de elementos, sendo capaz de explicitá-los de uma maneira simples que não se subordina a ordem das aparições, mas se faz segundo a racionalidade inerente as figuras silogísticas, cada uma com a determinidade cabível ao momento conceitual que lhes presentifica. No entanto, é justamente a totalidade das relações lógicas que permite a filosofia hegeliana se explicitar como tal, mas ela não pode deixar de lado a demonstração da necessidade dos momentos do conceito, assim como é o caso na lógica pura, dado que a abstração constituí uma conquista importante do intelecto e nos permite considerar o mundo de maneira filosófica sem a necessidade de mediações que sejam alheias ao próprio domínio lógico, e nisso reside a principal vantagem dessa ausência de subordinação em relação ao âmbito

concreto. A necessidade de uma compreensão em forma de sistema se justifica devido ao fato de que a concretude de um objeto só se mostra pela reunião de seus lados, e isso deve ser de tal modo que esse reunir contemple a necessidade interior da coisa pensada, que em última instância é sistema e, igualmente, pertence também a outro sistema maior e mais completo, não podendo ser compreendida verdadeiramente senão pelo intermédio do conceito especulativo, que extrapola o domínio da lógica formal e do princípio da não contradição, que é incapaz de incorporar em si a mudança e conservação concomitantemente. Podemos pensar, nesse ponto, sobre as diferentes visões a respeito da realidade, uma vez que a mera existência de pontos de vista (que poderiam ser pensados como sistema em relação a si mesmos) não se sustenta sem a presença de um sistema maior que os contenha e os explicite, justamente porque a multiplicidade não pode servir como um fundamento legítimo de si mesma, já que ela é algo derivado. Sendo assim, a filosofia que se mostra como sendo o resultado de diversas determinações discordantes aparece como sendo o resultado necessário dessas parcialidades, que agora são compreendidas como uma grande elaboração intelectual que visa explicitar todo o sistema do pensamento humano, bem como a ordem das coisas. Tal intento se realiza pelo constante aperfeiçoamento que surge da tentativa de compreender as diversas filosofias em busca daquela que melhor se adapte as necessidades explicativas que vão se mostrando ao longo do tempo.

2. A Superação dos Momentos do Conceito

Esse capítulo tem por objetivo explorar as consequências das compreensões resultantes de um processo sistemático, na medida em que a exposição filosófica em forma de sistema requer e exige uma superação constante entre os momentos conceituais que lhe são inerentes. Isso se justifica segundo a própria lógica do processo de descoberta, já que os momentos conceituais subsequentes exigem a incorporação constante dos seus momentos anteriores; que, em última instância, acabam por se mostrar como sendo necessários perante a existência de suas negações recíprocas. Dizendo de outro modo, o processo lógico que envolve o conhecer especulativo requer uma superação constante dos seus momentos, mas,

ao mesmo tempo, aquilo que é superado acaba por ser mostrar como constituinte relativo em relação a verdade que lhe é posterior, o que é suficiente para justificar a construção de um pensamento que vá para além do domínio da lógica formal. A sistematização hegeliana não diz respeito a um processo organizacional, que é exterior e indiferente a coisa pensada, mas é algo próprio e dependente da lógica interna dos seus elementos ou momentos conceituais, que são também momentos da essência e do ser – o absoluto em suas múltiplas formas de apresentação. Vou explorar esse desenvolvimento ao longo desse capítulo tendo por base os argumentos expostos ao longo da *Ciência da lógica*.

2.1 A Aparência e a Relação entre os Momentos Lógicos

Na *doutrina da essência*, Hegel descreve o movimento do pensar em direção a superação da aparência fenomenológica, o que incluí em si um saltar para fora do âmbito do ser-aí, já que a essência tende a se mostrar como estando em uma relação de independência em comparação ao ser, donde se julga, em um primeiro momento, que o fundamento do primeiro estágio da aparição se mostra em seu momento subsequente, e assim sucessivamente. No entanto, Hegel ressalta que o fundamento sempre depende de um fundamentado, um outro em relação a ele que lhe confere sentido e efetividade; do contrário, estaríamos apenas considerando as coisas de um ponto de vista abstrato, que não contém mais verdade que seu momento anterior; assim sendo, faz-se necessário considerar esse movimento sob um ponto de vista dialético, que contenha em si mesmo a necessidade de que os momentos sejam considerados em razão de sua relação recíproca, de um modo que o fundamento do ser se mostre na essência, mas, ao mesmo tempo, o fundamento se mostra no âmbito do ser, que é ele mesmo – não uma outra coisa diferente que se transpõe e se supera: “não está presente uma aparência do ser na essência ou uma aparência da essência no ser; a aparência dentro da essência não é a aparência de um outro, mas é a aparência em si, a aparência da própria essência” (HEGEL, 2017, p. 41).

Nesse sentido, Hegel se diferencia das filosofias consideradas como pertencentes ao idealismo subjetivo, como Kant, Fichte, bem como se diferencia em relação a Schelling, que embora considere a relação existente entre o domínio

subjetivo e o objetivo, acaba dando primazia a objetividade, o que estabelece uma espécie de dicotomia, mesmo que sutil, entre esses dois âmbitos. A filosofia hegeliana é, por assim dizer, mais radical, posto que ela não assume nenhuma diferenciação ou dicotomia, ao menos não de modo fixo e permanente, mas apenas transitoriamente, entre os momentos do conceito. O filósofo apenas expõe diferenciações temporárias com o intuito de respeitar a ordem de apreensão dos objetos do ponto de vista do sujeito cognoscente, que se supera continuamente ao longo do processo lógico. Portanto, a essência se mostra como sendo insuficiente em si e por si mesma, de modo que se faz necessário um progredir ulterior, mas também uma regressão – ao âmbito do ser –, dado que ele constituí a alma e a aparência em relação a essência. Na ausência de relatividade, os momentos intermediários do conceito perdem todo o sentido e, embora possam ser compreendidos por meio de um processo de abstração, não fazem jus a realidade efetiva, que apresenta a aparência e seu respectivo fundamento como estando em íntima conexão – ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Sendo assim, a lógica nos obriga a abandonar o transcendentalismo dicotômico, que coloca a coisa em si como estando além do âmbito fenomênico. Para Hegel, esse além é uma ficção do entendimento abstrato, posto que todo o fundamento precisa se fazer e se exercer juntamente com aquilo que é fundamentado por ele, assim como a essência precisa do ser para se justificar e existir. Ela precisa da aparência que existe em relação a si mesma no fundamento abstrato, e na passagem para o fundamento real, assim como precisa da aparência que é relativa ao domínio do ser; por outro lado, o mesmo processo se repete na *doutrina do ser*, mas nesse caso é o ser-aí que se mostra como uma aparência frente ao ser. Em virtude dessa relatividade temporária, todos os momentos vão adquirindo verdade em relação ao seu outro. Contudo, cabe notar que a dialética inerente ao processo não vale apenas em sentido linear, mas também se aplica de maneira inversa, ou seja, a essência, que é posterior na ordem de apresentação lógica, depende e se justifica por meio do ser, que é sua aparência relativa: “O ser aí que constitui as condições, então, não é, na verdade, determinado como condição e usado como material por um outro, mas, através de si mesmo, ele faz de si o momento de um outro” (HEGEL, 2017, p. 128-129).

Esse inter-relacionar recíproco excluí a possibilidade de um transcendentalismo em sentido radical, dentro do escopo da filosofia hegeliana. Afinal de contas, se tudo pertence ao conceito, não há nada que possa ser estando para além dele, mas, pelo contrário, só existe mediante e por causa do conceito; do mesmo modo, o ser só existe mediante a essência, que contém o fundamento e sua condição de existência. Todos os momentos apreendidos pelo intelecto e pertencentes ao pensar especulativo dependem de sua recíproca relação e relatividade para serem o que são, não havendo nenhuma possibilidade de transcender o processo sistemático, considerado sob o ponto de vista da totalidade. Por essa razão, a filosofia hegeliana é considerada como sendo um idealismo absoluto, pois ela realiza a suprassunção última entre as passagens inerentes aos momentos do conceito, transpondo-os a uma instância superior, que se caracteriza pela negatividade absoluta. Isso é um modo de dizer que o momento lógico posterior, dentro de um sistema absoluto, apenas apresenta, no âmbito da efetividade, seus resultados e suas determinações, negando-se e repelindo-se – aparecendo em seu ser outro –, do que resulta que o aparecimento é só uma consequência de determinações do conceito, mas não uma realidade que é por si mesma independente: "[...] a verdade da existência, portanto, é de ter seu ser em si na inessencialidade, ou seja, [de ter] seu subsistir em um outro, e precisamente no absolutamente outro, ou seja, de ter por sua base sua nulidade" (HEGEL, 2017, p. 151). Portanto, é preciso sistematizar para compreender esse processo como um todo e julgar os momentos em razão de sua relação recíproca, e esse é justamente o intuito dessa dissertação.

2.2 O Pensamento e sua Relação de Dependência Frente aos Momentos do Conceito

O pensar faz do mundo exterior a si um objeto e o toma em sua representação mais próxima – que está ligado a percepções sensíveis –, sendo-lhe característico a imaginação, o desejo etc. O pensamento tende a unir as percepções singulares em uma relação correspondente àquela em que elas se encontram imediatamente presentes; é, pois, característico ao pensamento, a formação de nexos relacionais, sobre os quais o homem formula juízos. A forma do juízo é ainda unilateral, embora

advenha de uma reunião. O pensamento mediado deve ser a reunião entre juízos, contendo assim determinações opostas; é, portanto, característico ao pensar, a formação de juízos e a comparação que realiza entre eles. O homem pode ter diante de si o universal enquanto universal, isto é, ele se torna consciente de que essa determinação pertence a uma diversidade de singulares enquanto tais. A atividade pensante pode vir a saber do mundo da mesma maneira que sabe de si mesma, passando a não diferenciar aquilo que, afinal, sempre foi o mesmo, embora não se tivesse consciência expressa disso. O pensamento reconhece a si mesmo e sabe de suas determinações, vontades e desígnios; o mundo é para ele um produto, mas que não se limita à sua subjetividade, pois reconhece a mesma determinação que confere a si nos outros, a de ser um "eu". Conceber a unidade entre o objetivo e o subjetivo e tornar-se consciente disso é possível apenas para seres pensantes, assim como só seres pensantes reconhecem o universal no mundo. O pensamento tem ainda a característica peculiar de poder voltar-se a si mesmo, saber-se como atividade pensante. A autoconsciência é a consciência que sabe de si mesma, de modo que homem pode se conceber como um ser livre ou como um ser não livre, apenas porque tem a capacidade de estabelecer relações entre conceitos que, tomados isoladamente, dizem muito pouco.

O pensamento tem a característica de poder ser não só a substância de todo o real – fornece-lhe forma e conteúdo -, mas de ser o universal que se pensa e se sabe enquanto tal; é a determinação de si mesmo, que compreende sua vontade e o modo como ela atua. O pensamento toma para si um infinitude de determinações entre âmbitos diversos e concebe a verdade entre uma longa cadeia de produções do espírito humano e da natureza; descobre o porquê da efetividade, o que está em jogo. Pode realizar esse movimento sem a necessidade de que tais coisas estejam presentes e pode deduzir de uma implicação, outras que sequer tenha experienciado. O pensamento pode adentrar o mundo efetivo e vir a conhecê-lo, tanto no domínio espiritual como no âmbito da vida. A autoconsciência concebe a si mesma em suas produções na mesma medida em que reconhece o conceito infinito, existente em si e por si mesmo. Por causa dessa relação de dependência frente ao conceito, a consciência mostra, inversamente, independência em relação ao âmbito empírico. A coisa só tem sentido mediante uma referência ao Eu, e só por causa da presença

infinita do pensar ela impera, posto que ela é, em absoluto, um dos lados do pensar – é espírito e aparecimento em seu ser outro. O parágrafo 791 da *fenomenologia do espírito* ilustra essa relação entre o pensamento e seu ser outro; e, em virtude dessa característica, de dependência e relatividade absoluta que os momentos do conceito têm entre si, a necessidade de sistematização se mostra como uma consequência necessária. O parágrafo a que faço referência versa o seguinte: "A coisa é Eu: de fato, nesse juízo infinito a coisa está suprassumida: a coisa nada é em si; só tem significação na relação, somente mediante o Eu, e mediante sua referência ao Eu. Para a consciência, apresentou-se esse momento na pura inteligência e no Iluminismo. As coisas são pura e simplesmente úteis, e só segundo sua utilidade há que considerá-las. A consciência de si cultivada – que percorreu o mundo do espírito alienado de si, produziu por sua extrusão a coisa como a si mesma: portanto, conserva-se ainda a si mesma na coisa e sabe a falta-de-independência da coisa, ou sabe que a coisa é essencialmente apenas ser-para-outro; ou, para exprimir perfeitamente a relação – isto é, o que constitui aqui somente a natureza do objeto – a coisa para ela vale como algo para-si-essente. Ela enuncia a certeza sensível como verdade absoluta, mas esse mesmo ser-para-si como momento que apenas desvanece e passa ao seu contrário: ao ser que ao outro se abandona." (HEGEL, 2002, p. 519).

2.3 O Movimento Autodeterminante da Consciência de Si

A Razão contém a unidade das determinações de pensamento em uma unidade, partindo, sobretudo, pela maneira de considerar do entendimento – na qual, não se mantém –, que se volta sobre os objetos finitos, fixando-lhes uma determinação que compara por identidade. Considerados em seu isolamento, as determinações fixadas pelo entendimento valem por si mesmas, sem levar em conta o momento da negação. Kant mostrou como a maneira de julgar que se debruça sobre a matéria finita sempre passa ao seu oposto e, por essa razão, elas não são absolutamente confiáveis; mas isso foi para Kant apenas mais uma razão para separar o pensar e o ser, como coisas distintas que não se conciliam. A fraqueza dos conceitos erigidos pelo sujeito não poderia dar conta do vasto campo do mundo

empírico, da multiplicidade de relações que envolvem o ser cognoscente. Hegel argumenta que tal maneira de considerar fica presa ao lago negativamente racional da Ideia, não é ainda o positivamente racional, que faz das determinações opostas uma só unidade concreta, podendo, assim, dispensar o dever-ser para se ater a efetividade. Como não existe uma oposição entre o ideal e real, o abandono do dever-ser é apenas um ato de reconhecimento que o espírito realiza sobre si mesmo, o que se expressa na consciência de si, uma das figuras da consciência expostas na *fenomenologia do espírito*. O pensamento kantiano caminha juntamente com a lógica formal e tem boas razões para considerar suas conclusões como subjetivas, algo dado pelo sujeito; ao contrário, Hegel aponta que o progresso especulativo da Ideia é um desvelar-se de si própria que coaduna os contrários em uma só relação, onde a oposição aparente desaparece. Não se trata, portanto, de um ponto de vista que privilegia o mediatizado sobre o imediato; o conceito em si e para si é a unidade de ambos – o que, por sua vez, possibilita a objetividade da Razão.

A consciência de si contém como momento a reflexão e se caracteriza pelo retorno do mundo sensível; mas a percepção é momento dela e as diferenças não valem enquanto diferenças, já que o sujeito cognoscente possuí a certeza de que tudo aquilo que ele pensa é ele mesmo. A abstração que reconhece que o ser é, enquanto uma verdade derivada da reflexão e do raciocínio, não é possível caso a consciência não se saiba enquanto um ser pensante. Em última instância, tudo se resume ao pensar e a diferença é apenas um algo que é para ela. É justamente esse movimento de transposição entre o singular e o universal – que já podiam ser percebidos pela figura da consciência – que permite ao silogismo sua completude, seu termo médio, que é o particular. O momento da particularidade contém em si mesmo a mediação entre o singular, o ser de algo, e o universal – que pela força do entendimento se mostra pela abstração indiferente –, e ela só é possível devido o despertar da consciência de si. Hegel salienta que a consciência de si já expõe, em si mesma, sua limitação e necessidade de superação, já que a subjetividade, enquanto encerrada em si mesma, não é capaz de perceber o movimento dialético presente entre os momentos da subjetividade e da objetividade, e nem mesmo sua junção. De acordo com o exposto na *fenomenologia do espírito*: "[...] a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do

ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência de si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si.” (HEGEL,2002, p. 136). Essa primeira apresentação da consciência de si já se mostra como um aspecto de suma importância na filosofia hegeliana, pois ela deixa claro a superioridade do espírito frente ao âmbito sensível, subordinando a materialidade a uma condição subalterna e derivada. A partir desse instante, tudo se justifica e se explicita mediante um pensamento que se pensa, posto que é somente por meio desse reconhecimento que a consciência vem a saber de si.

Referências Bibliográficas

Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). Vol. I - A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução brasileira de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução brasileira de Christian G. Iber e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Marloren L. Miranda e Michela Bordignon e Revisão de Francisco Jozivan Guedes de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica: 3. Doutrina do Conceito*. Tradução brasileira de Christian G. Iber e Federico Orsini, sob a coordenação de Agemir Bavaresco, com a colaboração de Marloren L. Miranda e Michela Bordignon e Revisão de Francisco Jozivan Guedes de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

11. Aparecimiento y Fetichismo: *La Ciencia de la Lógica* en la crítica de Marx al capital

https://doi.org/10.36592/9786554602655-11

Oscar Pérez Portales[1]

Agemir Bavaresco[2]

Resumen: El presente artículo se inserta en la evaluación de la influencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en la maduración de la Crítica al Fetichismo expuesta por Marx en Capítulo primero de *El Capital*. La Critica al Fetichismo es una importante llave de lectura del conjunto de la obra marxiana y de abordaje de la ontología de la praxis que entraña su decurso teórico-argumentativo. Dialogamos críticamente con las interpretaciones más actuales que asumen la asunción de la herencia hegeliana en *El Capital,* restricta a la construcción de un *método de exposición* y que interpretan el Fetichismo como manifestación fenomenológica. Frente a ello visamos la *demostración* de la influencia de la Lógica de Hegel en la construcción del Fetichismo como *método* de crítica de las *apariencias*. A partir de ello el Fetichismo y su crítica deja de ser simplemente la constatación de un proceso ontológico, propio de la producción capitalista de mercancías y se comporta como método lógico de exposición de la esencia del proceso de producción negado en el intercambio. El presente trabajo parte del estudio de la evolución del tratamiento marxiano de la cuestión del Fetichismo enfatizando su transformación en método de reflexión a partir del encuentro con la *Ciencia de la Lógica*. En vista de ese objetivo realizaremos una reconstrucción la *Teoría del Aparecimiento* propia de la *Doctrina de la Esencia* de Hegel. Más precisamente nos enfocamos en los acápites sobre *Existencia, Cosa y Propiedades* de la *Sección Segunda de la Doctrina de la Esencia*. Luego reconstruimos el paralelismo de esta, con la lógica reflexiva aplica por Marx al proceso de producción de la mercancía en el *Capítulo Primero de El Capital*.
Palabras llaves: Aparecimiento. Fetichismo. Lógica hegeliana. Sujeto.

Introducción

El trabajo que desarrollamos se inserta en la evaluación de la influencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en la maduración de la *Crítica al Fetichismo* expuesta por Marx en *El Capital*. Sin dudas este objetivo se motiva por ser la *Critica al Fetichismo* uno de los aportes fundamentales de la crítica al Capital. Asimismo, resulta en una

[1] Doutor em Filosofia. Pos-doutorando PPG Filosofia PUCRS. oscrahportales2487@gmail.com. https://orcid.org/0000-0002-1817-5162 http://lattes.cnpq.br/6292695504185486

[2] Professor Programa de Pós-Graduação em Filosofia PUCRS. https://orcid.org/0000-0002-7967-4109 CV: http://lattes.cnpq.br/6597683266934574

importante llave de lectura del conjunto de la obra marxiana y de abordaje de la ontología de la praxis que entraña su decurso teórico-argumentativo. Dentro del debate contemporáneo que supone, varias comprensiones señalan el déficit que supone el papel secundario otorgado al tratamiento del Fetichismo, en la interpretación de la obra marxiana de *El Capital*. Ello frente a las valoraciones de la logicidad sistémica del Capital que lo sitúan de forma anexa como descripción fenomenológica del proceso de producción del capital. Dentro de ese debate contemporáneo, en la tradición marxista leninista fue obviado como rezago a ser superado. Al tiempo que en la tradición estructural es analizado en tanto limitación filosófico humanista dentro del sistema lógico marxiano. En enfoques como el de Althusser, es obviado por ser rezago no científico del enfoque de Marx, fenómeno complementario de la forma valor [3].

No obstante, el debate alemán en la década de los 60 del siglo XX rescata la centralidad de esta cuestión. En la línea de Adorno, el Fetichismo de la mercancía es analizado como proceso de subordinación abstracta de la realidad, en la colonización, reificación, del territorio y del trabajo humano[4]. En su respuesta el Fetichismo es parte de la imposición naturalizada de la ley del valor al control de los procesos de producción de subjetividad. Continuador de este enfoque, el movimiento de *Neue Marx-Lektüre* aporta una compresión lógica del Fetichismo, como parte del proceso de producción y no como fenómeno aislado de este[5]. Esta reconstrucción permitirá la valoración del potencial crítico de la Teoría del Valor de Marx, sin la cual, esta puede mantenerse en la órbita de la compresión substancialista de la teoría del valor ricardiana. Además, la recepción que limita el carácter lógico de la explicación marxiana del Fetichismo como método crítico, sirvió de base a la determinación

[3] ALTHUSSER, Louis. Lire le Capital. Quadrige, Paris,1996.

[4] "Lo que hace intercambiable a la mercancía es la unidad del tiempo de trabajo abstracto socialmente necesario. El trabajo es abstracto porque, a través de la re-ducción a la unidad, se abstrae de los valores de uso y de las necesidades". ADORNO, Theodor W. Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2017.p.424. Al decir de Marx: La igualdad de trabajos toto cælo [totalmente] diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano. MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.149.

[5] BELLOFIORE Riccardo; REDOLFI RIVA Tommaso. The Neue Marx-Lektüre Putting the critique of political economy back into the critique of society. Radical Philosophy 189, jan/feb. 2015. p.24.

sustancial de la economía y su relación determinante con respecto a la política[6] La incomprensión del fetichismo como base crítica impidió entender la producción de valor en cuanto proceso subjetivo de producción de la objetividad humana. Con ello la potencia crítica de la praxis marxiana se retrotrae a una compresión de objetividad sustancial, más típica de una compresión iusnaturalista del valor.

Ante este contexto problemático no resulta casual la revalorización de la Teoría del Fetichismo, como centro crítico de la filosofía inmanente a *El Capital*. Y menos todavía que esta revalorización encuentre, en el estudio de los nexos entre la exposición marxiana y la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, un centro de desarrollo indispensable. Llave teórica de análisis que tuvo el debate alemán de la segunda mitad del siglo XX un espacio trascendente[7]. Este análisis de la obra de Marx desde la perspectiva de la *Ciencia de la Lógica* hace continuar y desarrollar la visión del Fetichismo como proceso subjetivo general, mas también aporta a su valoración como método de crítica de la *apariencia*. Al mismo tiempo critica, tanto del carácter aparencial de los fenómenos productivos en el modelo de producción capitalista, como de las categorías de la Economía Política. Llave de lectura sin la cual El Capital podría derivar a una estructura determinista de comprensión de los procesos subjetivos. En contra de lo que afirma el estructuralismo y la filosofía marxista soviética, lo que es considerado como rezago filosófico es, en realidad, la articulación de un método crítico[8]. Como valora Ricardo Bellofiore, a partir de la lectura de la *Ciencia de la Lógica* se encuentra en la exposición de Marx un desarrollo genético de las categorías que debruzan el proceso de creación de valor[9].

Punto desde el cual resulta llamativo que, parte de las interpretaciones más actuales sobre la asunción de la herencia hegeliana en *EL Capital,* se expresa en términos de su presencia dentro del método de exposición. Reiterando una comprensión fenomenológica del Fetichismo que no permite distinguirlo como

---

[6] KOHAN, Néstor; GOPEGUI, Belén. *Nuestro Marx*. La Oveja Roja, 2013.

[7] BELLOFIORE Riccardo; REDOLFI RIVA Tommaso. The Neue Marx-Lektüre Putting the critique of political economy back into the critique of society. Radical Philosophy 189, jan/feb. 2015.p.25.

[8] BACKHAUS, HansGeorg , 'On the Dialectics of the ValueForm', Thesis Eleven, no. 1, 1980, pp.94–119.p.95.

[9] BELLOFIORE Riccardo; REDOLFI RIVA Tommaso. The Neue Marx-Lektüre Putting the critique of political economy back into the critique of society. Radical Philosophy 189 (jan/ feb 2 0 1 5).p.24.

método de análisis[10]. En este sentido, una línea de lectura de su influencia señala el abordaje marxiano del Fetichismo obedece a la asunción de la Fenomenología hegeliana[11]. Ante ello, continuando la observación que realiza Marx en los Gundrisses, punto inicial de su recorrido de maduración, **valoramos** que el análisis marxiano de la subsunción de las relaciones de producción en las mercancías, se encuentra marcadamente influenciado por la comprensión de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. No solo en el interés de una tesis hermenéutica sino, porque a partir de ello el Fetichismo y su crítica deja de ser simplemente la constatación de un proceso ontológico, propio de la producción capitalista de mercancías y se comporta como método lógico de exposición de la esencia del proceso de producción negado en el intercambio.

Esta distinción resulta explorable desde el examen de la *Doctrina de la Esencia* de Hegel y su influencia en la estructuración del método de *crítica de la apariencia* de Marx. Partimos para ello analizando la evolución del tratamiento marxiano de la cuestión del Fetichismo en los diversos usos del término. Visando enfatizar la problematización y complejidad sistémica que cobra, al encuentro de la *Ciencia de la Lógica,* en el propio Marx. En vista de ese objetivo realizaremos una reconstrucción la *Teoría del Aparecimiento* propia de la *Doctrina de la Esencia* de Hegel.

Dada su amplitud nos centraremos en el análisis de los acápites sobre Existencia, Cosa y Propiedades de la *Sección Segunda de la Doctrina de la Esencia*. En tanto nuestro objetivo, más que explicitar la relación entre *aparecimiento* y *Fetichismo*, se centra en demostrar que su explicitación final es el resultado de una procesualidad reflexiva[12]. A partir de ello nos centraremos en valorar como en la redacción del primer capítulo de *El Capital*, la exposición del Fetichismo, no es comprensible si no, a partir de la valoración de la lógica reflexiva que Marx aplica. Orientados a demostrar el

[10] RAMA San Miguel, Clara. Sobre fetichismo y mistificación como formas de apariencia. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx. Eu-topías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos, ISSN 2174-8454, Nº. 11, 2016.

[11] DUSSEL, Enrique. Las Metáforas Teológicas en Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1993.p.79. RAMA San Miguel, Clara. Sobre fetichismo y mistificación como formas de apariencia. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx. Eu-topías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos, ISSN 2174-8454, Nº. 11, 2016. IBER, Christian. Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo: um comentario sobre o livro I de O Capital de Karl Marx [recurso eletrônico] / Christian Iber. -- Porto Alegre, RS: Editora Fi; EdiPUCRS, 2013.p. 595.

[12] MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (Orgs.). Marx's Capital and Hegel's Logic: a re-examination. Leiden; Boston: Brill, 2014.

paralelismo de esta lógica argumentativa con la *teoría del aparecimiento* de Hegel. Esta valoración sería productiva a la superación de las interpretaciones que al asumir el Fetichismo desde la idea fenomenológica lo han restringido a manifestación del capitalismo. Ello no ha permitido su desarrollo como medio de crítica de la realidad humana y más, como método de crítica de la ciencia económica y política[13].

Fetichismo: fenómeno o modelo analítico.

La utilización del término y el tratamiento a la problemática del Fetichismo por parte de Marx aparece desde su juventud. Esta se encuentra unida a la crítica de la idolatría como práctica religiosa reíficante de lo humano ante el tótem religioso. El principio de crítica del Fetichismo se basa en la anteposición de la vida y la comunidad al fetiche religioso. Donde el tótem religioso oculta la relación social que explota la vida humana sacrificada. Esta formulación guarda todavía la esencia de una construcción subjetiva de carácter religioso, mas enuncia la problemática de la socialidad basada en ritos de ocultación del sacrificio de la vida humana. En esta línea la imagen del Moloch ammonita aparece en su tesis doctoral de 1841, como figura idolátrica a la que son sacrificados el trabajo y vida humanas. No obstante, a partir de su utilización en 1842 hace referencia explícita a dos procesos conjuntos, es visto como resultado del trabajo humano y relación de poder autónoma sobre los cuerpos de los productores[14].

En sus manuscritos de 1844, donde ya reconoce la *Lógica* de Hegel como una revolución teórica, refiere su tarea en los términos de una crítica teológica todavía por realizar. En este momento el Fetichismo ya se valora como fenómeno de reducción de la vida humana y ocultamiento de las relaciones de trabajo. Así mismo es una tarea de transformación de esa realidad cosificada que se impone al ser humano como

[13] **"**Ahora, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx – y sobre todo en sus análisis del fetichismo – sigue presente, pero también sin una elaboración sistemática. La razón la veo en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante". HINKELAMMERT, Franz J. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin, 2007.p. 33.

[14] DUSSEL, Enrique. Las Metáforas Teológicas en Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1993.p.55.

poder autónomo. No es esencialmente un proceso económico sino, que en esta redacción permanece una crítica radical a las idolatrías sociales, propias de una sociedad basada en la alienación del trabajo. Podría señalarse que existe aquí una lectura de las prácticas en las que se administra y reduce el cuerpo humano en función de la obtención de lucro. Apunta Marx sobre el Fetichismo:

(...) El capital muerto va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual (…) El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su mamona inerte (…)[15]. La subida de los salarios despierta en los trabajadores el mismo deseo de enriquecimiento que en el capitalista, mas, sólo lo puede satisfacer mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu (…)[16]. (…) El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cósico[17].

El uso del Fetichismo se infiere ya en la *Contribución a la Crítica de la economía política* de 1859, a un proceso ontológico propio de la contradicción que encarna el carácter dual del proceso de trabajo[18]. Proceso individual que implica la represión del carácter social de los productores, consecuencia genética de la producción de mercancía[19]. La producción de mercancía entraña la concurrencia al intercambio, de ahí que se presente como resultado de la circulación. Ello genera la inversión de las relaciones entre los productores y las mercancías. La crítica antidolátrica sufre aquí un desarrollo lógico, en el que el proceso asume una exposición necesaria al propio sistema categorial que está construyéndose.

Algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas [...] Si es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación oculta bajo una envoltura cósica material[20].

---

[15] MARX, Karl. Manuscritos económicos filosófico. Edições 70. Lisboa, 1968. p.103.
[16] Ibidem. p.159.
[17] Ibidem. p. 116.
[18] RAMAS San Miguel, Clara. Tesis Doctoral. Hacia una teoría de la apariencia: fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx. Madrid, 2015. p.126.
[19] MARX, Karl. Contribução à crítica da economía política. Trad. María Helena Barreiro Alves. Martins editores. São Paolo, 1977. p. 97.
[20] Ibidem. p.37.

Será en la redacción del Libro I de *El Capital* que queda definido el Fetichismo como proceso de encantamiento, dualidad, subjetivación de la mercancía. Los procesos sociales de producción se invierten, a partir de una imagen cosificada, mistificada de lo real. Esta perspectiva nos enuncia la progresión del pensamiento de Marx en el entendimiento de la dupla esencia de este fenómeno: proceso alienante del trabajo y dialéctica del pensamiento para exponer la esencia de las relaciones sociales de producción. Es ontología de la producción y dialéctica del análisis necesario de esta. El Fetichismo aborda un fenómeno de falseasión de los procesos de producción, donde las relaciones de trabajo humano son cosificadas en las mercancías y estas son subjetivadas en el intercambio. Es el resultado de un proceso de síntesis que tiene en el intercambio un proceso social irreducible de síntesis de la diferencia. Como apunta:

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales[21].

En este momento analítico es reconocida la influencia de la lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en la maduración del pensamiento de Marx[22]. La descripción del proceso de producción de la mercancía, no solo describe una dialéctica en la que su carácter fetichista es una propiedad más, sino que se desarrolla genéticamente en su determinación. En esta evoluciona claramente una crítica de la *apariencia*, a partir de un método reflexivo de anteposición de *apariencia* y *esencia*. Donde la herencia hegeliana se encuentra en la compresión de la apariencia como realidad, no como

[21] MARX, K. O capital: crítica da economia política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.147.
[22] ARTHUR, Christopher. La Lógica de Hegel y El Capital de Marx. Fred Moseley Editor Marx´s Method in Capital, Humanities Press: New jersey. USA, 1993.

simple invención subjetiva[23]. Como era el caso de la utilización del Fetichismo para la crítica de la idolatría religiosa. El Fetichismo en Marx sería así la expresión de un fenómeno existente en la sociedad mercantil. Es un proceso real que se establece como base de una materialidad, el consumidor toma decisiones y establece relaciones materiales a partir de esto. Es una realidad pero realidad *puesta,* que niega la esencia de sí misma, el conjunto de relaciones sociales que sustentan la abstracción en el proceso de intercambio[24]. Este no es un problema lógico, ni moral, ni político, es esencialmente ontológico. La respuesta de Marx es la construcción de relaciones sociales donde este sistema de manifieste directamente, una subjetividad nueva.

No obstante, debemos entender también la especificidad de esta categoría como crítica reflexiva de los procesos de producción y de las categorías lógicas en que se expresan. Por ende como lógica de exposición de esa ontología. Se constituye así en base de su constatación en el pensamiento a través de la crítica a las categorías de la Economía Política Inglesa. Por ello no puede interpretarse el Fetichismo solo como proceso, fenómeno social descrito tras la explicación del proceso de trabajo en la producción de mercancía. Al mismo tiempo que Marx precisa la esencia de la cosa mercancía está aplicando una doctrina reflexiva, que es también parte de un método de análisis del Fetichismo. No hay como separar el proceso de crítica y exposición en que las categorías se desarrollan genéticamente de la forma en que son analizadas. El propio Marx deslinda una supuesta interpretación del Fetichismo como anexo, rezago o adición aleatoria a la exposición del proceso de producción de la mercancía:

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza post festum [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo. Las formas que *ponen* la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen

[23] RAMA San Miguel, Clara. Sobre fetichismo y mistificación como formas de apariencia. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx. Eu-topías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos, ISSN 2174-8454, Nº. 11, 2016.

[24] "De ese modo se presenta la tesis: el fetichismo de las mercancias es la forma de manifestación desfigurada de la propiedad d evalor objetivo de una relación de poder y de dominación, precisamente de poder e de dominación de productores privados sobre el trabajo social". IBER, Christian. Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo: um comentario sobre o livro I de O Capital de Karl Marx [recurso eletrônico. Porto Alegre, RS: Editora Fi; EdiPUCRS, 2013.p.115.

ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas --que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable-- sino su *contenido*. (…) Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías (…) la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales[25].

Critica necesaria a los momentos conceptuales en los que tiene posibilidad de ser inteligible al pensamiento la esencia de la cosa mercancía. A partir de un método de análisis que cuestiona la presentación de los conceptos puestos, como se manifiestan, la demostración de su contradicción y negación[26]. En cada uno se distingue los momentos de negación, "subsunción" en términos de Marx, suprasunción, como resultado de una necesidad lógica de la demostración de su propia esencia. El Fetichismo explica como las categorías son puestas en la sociedad, como existen en cuanto comprensión de un proceso, mas define enuncia que son lo que aparentan. Por ello han de sufrir un proceso reflexivo que las exponga en cuanto lo que son: relaciones sociales. Por ello han de someterse a la reflexión. Para que las categorías que desde el punto de vista formal la exponen, traigan la esencia que esta oculta, negada. Mostrar aquello que las diferencia, frente "el economista burgués, cuyo limitado cerebro no consigue distinguir, entre forma de manifestación y lo que en ella se manifiesta"[27]. Es aquí donde se aprecia que en Marx el tratamiento del Fetichismo no es ya la descripción de un fenómeno. Por el contrario en su reflexión del proceso de producción de la mercancía aplica una lógica de crítica a las apariencias categoriales. Esa lógica que supera la formulación del Fetichismo, tiene nexos incuestionables con la herencia hegeliana. A continuación reconstruiremos la *Teoría del aparecimiento*, en el tratamiento de la relación entre *existencia, cosa y propiedades.* Visando valorar su relación con la crítica marxiana al Fetichismo.

[25] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.150.
[26] BAVARESCO, Agemir; LARA, Eduardo Garcia. Sistema e silogismo em O Capital. *Veritas (Porto Alegre)*, 2017, vol. 62, no 1,p.12
[27] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.643.

Aparecimiento: Existencia, cosa y propiedades.

La *Doctrina de la Esencia* se dedica a un objetivo lógico esencial, la Lógica como ciencia del pensar puro, debe dar cuenta de la verdad del pensamiento. Mas, como afirma Federico Orsini en ese proceso debe expresar la inteligibilidad de todas las cosas[28]. Donde esta indaga reflexivamente lo que hay de negación en esa realidad *puesta*. Esto significa que la Lógica no es una ciencia del pensamiento puro, ni simplemente un ejercicio del pensar sobre sí mismo, sino un medio para el develar del concepto en cuanto *lo que es*. En este sentido sería para Marx la base de exposición del develamiento de las relaciones sociales, el carácter social de los procesos que han sido ocultados, negados, fantasmagorizados en objetos. El Fetichismo expone los procesos sociales que están negados en la realidad objetual de la mercancía, el dinero y el capital, como realidad puesta que niega una esencia social. No en tanto ello es el resultado de una reflexión, de un proceso de transformación crítica del propio pensamiento, a partir de la crítica de las categorías de la Economía Política[29].

Al interés de nuestra indagación resulta central fijar el momento de pasaje, del cuestionamiento de Hegel en *La Ciencia de la Lógica*, de la relación entre *fundamento* y *condición* para la *existencia*. Como resultado de la *necesidad lógica* de exponer el momento en que *la cosa* no es un objeto de reflexión sino que emerge en su *existencia*[30]. El inicio de la *Sección Segunda* ya nos dice cuál es la necesidad lógica, *la esencia tiene que aparecer*. Desarrollo que tiene como punto de partida la

[28] A finalidade última de toda a Lógica não é o conceito enquanto tal (o telos da Lógica Objetiva) e sim a unidade absoluta do conceito e da objetividade e, afinal, a unidade do conceito consigo mesmo (telos da Lógica Subjetiva) ORSINI, Federico. A teoria do aparecimento na Lógica de Hegel. POA, 2019.p.3.

[29] Podría parecer que (…) para hablar de la producción a secas deberíamos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien se aclara desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, de la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así su repetición. Sin embargo lo general y lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de estas pertenecen a todas las épocas, otras son comunes sólo a algunas. Ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más revolucionados tienen leyes y determinaciones que son comunes a los menos desarrollados, lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales comunes. MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. 15ª Ed. Madrid: Siglo XXI. 1987. p.56.

[30] IBER, Christian. Fundamento, condição e existência. Inédito. POA, 2019.p.4.

transformación del *ser* en *esencia*. Dicho pasaje nos enuncia que la simple exposición de *condición* y *fundamento* no ha hecho más que suprasumir el segundo para instaurar la necesidad lógica del *aparecimiento* de la *esencia*. El fundamento es fundamento de la *existencia*. La *existencia* es un ser puesto, ello enuncia que la reflexión deberá asumir su inmediatidad, como realidad puesta.

> Así, la esencia aparece (erscheint). La reflexión es el *aparecer* (Scheinen) de la esencia dentro de ella misma. Las determinaciones de la misma encerradas en la unidad, son pura y simplemente apenas como puestas, suprasumidas; o sea, ellas es la esencia inmediatamente idéntica a si dentro de su ser puesto[31].

El *Erscheinen* es el resultado de un proceso de progresión en tanto unidad de la esencia con su inmediatidad. La *cosa o existente* momento extingue su negatividad. En tanto la cosa contiene su reflexión, el fundamento esta como suprasunción de la reflexión de la *cosa* que esta *puesta*. La extinción inicial de la negatividad hace que la *apariencia* deba completarse hasta su *aparecimiento*. El *aparecimiento* es la materialidad de un proceso reflexivo donde la *apariencia* de la *esencia* es un resultado del pensamiento. En primer lugar el *aparecimiento* es simple unidad de la esencia con la inmediatidad del ser. Por ello en el *aparecimiento* primero, existente, cosa, la *esencia* no está explícitamente presente[32]. La existencia es además *aparecimiento*, entendiendo en el sentido de la verdad de la *cosa en sí*. Por ello reflexiona Hegel:

> La verdad del ser no es la de ser un primero inmediato, mas si de ser la esencia que surgió en la forma de la inmediatidad. (…) Pues la existencia es la inmediatidad que surgió del suprasumir de la mediación que relaciona a través del fundamento y de la condición, inmediatidad que, en el surgir, suprasume justamente ese propio surgir[33].

---

[31] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia Da Lógica: 2. A Doutrina da Essencia. Trad. Cristhian G. Iber; Federico Orsini. Petropolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2017.p.133.

[32] IBER, Christian. A passagem para a 2ª seção da lógica da essência: o aparecimento. Inédito. POA, 2019.p.2.

[33] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia Da Lógica: 2. A Doutrina da Essencia. Trad. Cristhian G. Iber; Federico Orsini. Petropolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2017.p.135.

Podemos adelantar que dicha lógica es seguida por Marx en el análisis del proceso de producción. Ante el *poner* inmediato de la *esencia* de la mercancía en la necesidad, advierte que esta no puede ser la esencia de la mercancía como cosa. Pues consiste en una negatividad exterior resultado de una reflexión subjetiva. El proceso de realización de la mercancía como satisfactor no está determinado. Es indispensable que la inmediatidad de la mercancía sea determinada. En la línea de Hegel el saber debe asumir su falencia en cuanto al conocimiento de lo *inmediato*, que no puede ser asumido como *esencia* de la *existencia*. Contradicción que nos deja ante la *necesidad lógica* de indagar más allá de la *inmediatidad* de la *existencia*. Pues lo inmediato ha negado las mediaciones y las determinaciones. En este proceso la reflexión tendría como fin de su suprasumir un resultado que es diferente del saber positivo de la *esencia*.

En el análisis de la Lógica de Hegel es importante señalar que no hay en esta compresión de Hegel un esencialismo o inmanentismo. Donde la *esencia* permanecería dando condición de predicación a la *existencia*. La *existencia* sería una falsa realidad. Por el contrario en la *existencia* se encuentra la *esencia* en cuanto la *existencia* es su exteriorización, su venir al *aparecer*. La esencia aquí es un *fundamento* que no se diferencia de su *fundamentado*. La *existencia* es el fundamento reflexionado, es el fundamento de la esencia que se exteriorizó. Este es un elemento central para comprender, en otra llave de lectura, la evolución que a partir de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* tiene el tratamiento de Marx sobre el Fetichismo. A partir de ese momento no es más una falsedad ideológica, propia de su etapa de crítica de la idolatría religiosa. La realidad fetichista de la mercancía, su idolatría, no dice respecto a su carácter no objetivo. En ese sentido sentencia Hegel:

> Así, la existencia no debe ser tomada aquí como un predicado o una determinación de la esencia, de modo que una proposición sobre eso rezaría: "la esencia existe o tiene existencia", mas, antes, la esencia paso para la existencia; la existencia es su exteriorización absoluta, más allá de la cual la esencia no permanece atrás[34].

[34] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia Da Lógica: 2. A Doutrina da Essencia. Trad. Cristhian G. Iber; Federico Orsini. Petropolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2017.p.138.

Por ello de lo que se trata es del dualismo de la *esencia*. La *esencia* como fundamento de la *existencia*, y la *esencia* como *existente*. La *existencia* tiene dentro de si las mediaciones. Por ello guarda dentro de sí su negación y se *pone* a partir de su supra-sumir, es un *existente* o *cosa*. La *esencia* es negatividad y mediación, al tiempo que la existencia es ser dentro de sí, *cosa* (*Ding*). Por ello debemos continuar el proceso de determinación de la *cosa*. La contradicción de la *existencia* en su dupla condición de relación con la *esencia* se expresa en los siguientes términos:

> La existencia, en cuanto existente, esta puesta en la forma de la unidad negativa, que ella es esencialmente. Mas esa unidad negativa *es*, inicialmente, apenas una determinación *inmediata,* con eso, el uno de *algo* en general. Mas el *algo* existente es diferente del algo que *es*[35].

Hegel distingue a continuación la *cosa de la existencia,* del *ser,* por el hecho de la primera tener dentro de sí sus *mediaciones*. Este estatus nos señala que la mediación como interioridad de la *cosa*, muestra su insuficiencia para determinarse. Debido a que esta relación de mediación con la esencia, a partir de su interioridad, marca el carácter inmediato de su mediación, su singularidad. Lo que existe en la concretud de su *reflexión* es diferente de lo *que es*. Es parte de un ser general que no ha sido expuesto desde su inmediatidad. Como resultado de la reflexión de su mediación en ella misma, es solo el uno de un algo general.

La existencia tiene en ella la "*diferencia de la cosa en sí y de la existencia externa*". Mas, no como un pasaje de una forma en otra, si no que contiene estos dos momentos como mediaciones propias. Ello sería desde el punto de vista lógico importante para analizar que la relación entre *existencia* y *esencia* no debe tomarse como un dato fenomenológico. Como una relación de identidad entre una identidad auténtica y un fenómeno falseable. Esta visión de Hegel reconoce que lo *existente* y la *cosa* son parte de una mediación de la *existencia*. En términos de Hegel:

> La cosa es diferenciada de su existencia, como algo puede ser diferenciado de su ser. (…) porque la existencia tiene el momento de la mediación en ella misma (…) y la existencia

[35] Ibidem.p.138.

> como tal contiene esa propia diferenciación dentro del momento de su mediación. La diferenciación de la cosa en sí y de la existencia externa[36].

Puede afirmarse que esta comprensión lógica es identificable en Marx cuando interpreta que el Fetichismo de la mercancía no es un proceso de descubrimiento de una realidad fenoménica, falsa, ideológica, proceso subjetivo que esconde una substancia verdadera. Por el contrario, desde el punto de vista de la reflexión, lo que enuncia el Fetichismo es la mediación de un proceso que es propio de la existencia de la mercancía, donde *cosa en sí* y *existencia* son momentos de un proceso inscrito en lo real.

Hegel ha demostrado la diferencia de la *existencia* y la *cosa* como partes indisolubles, relacionales, no predicativas de la existencia. Ello es un presupuesto lógico anti substancial y relacional, que aplicado a una crítica del proceso de producción podría aportar llaves de lecturas de la crítica marxiana al Fetichismo. En todo caso al demostrar esta como paso lógico donde se muestra un proceso relacional entre lo *existente* y la *existencia* como *esencia* negada en su mediación propia. Mas, cómo establecer entonces, dentro del decurso que hace *aparecer* la *esencia*, la determinación de la *cosa en sí* y su relación con la *existencia externa*. Hegel inicia con una definición:

> La cosa en si es el existente como *inmediato esencial*, presente a través de la mediación suprasumida. En eso, la mediación es igualmente esencial para la cosa en si; mas esa diferencia, en esa existencia primera o inmediata, se separara en determinaciones indiferentes. Un lado, a saber. La mediación de la cosa, es su inmediatidad no reflejada, por tanto, su ser en general, el cual, por estar, al mismo tiempo, determinado como mediación, es un ser ahí otro a sí mismo, múltiple dentro de sí y externo[37].

Dentro de la *cosa* se muestra la reflexión entre lo *esencial* y lo *inesencial*. Como necesidad lógica para la comprensión de la *cosa en sí* y su relación con la *existencia externa*. En este análisis lo *inesencial* está referido al *ser* mediado de la *cosa*. Del cual

[36] Ibidem.p.138.
[37] Ibidem.p.139.

la *cosa en sí* (inmediato esencial) es la base, no su fundamento. Precisa Hegel el estatus de la *cosa en sí*:

> Por eso, también la *reflexión* en cuanto *ser ahí* que se media a través del otro, cae fuera de la cosa en sí. Esa no debe tener ninguna multiplicidad determinada en sí misma, y la obtiene solamente por ser traída a la *reflexión exterior,* mas permanece indiferente frente a la multiplicidad (La cosa en si tiene color solamente si es traída a los ojos, tiene sabor si esta traída a la nariz etc.). Su diversidad son consideraciones que otro lleva en cuneta relaciones determinadas que ese se da para con la *cosa en sí*, e que no son determinaciones propias de la misma[38].

Sin embargo la determinación de esta multiplicidad exterior es una necesidad lógica de la reflexión. La *cosa en sí* no puede estar determinada por la relación de exterioridad de la cual derivaría en una multiplicidad. Es decir, la *cosa en sí*, lo inmediato esencial, no se realizaría si se tiene en cuenta su multiplicidad exterior. Por tal razón deberá determinarse su esencialidad, sus multiplicidades exteriores. Acertar cuál es la condición de determinación que posibilita la relación por externalidad de las cosas con lo otras y consigo misma. Dicha reflexión es precisamente el ámbito del sujeto que se relaciona con la externalidad de estas cosas. Los productores con las mercancías como externalidades. Por tanto emerge la necesidad lógica de la reflexión sobre la existencia de esta exterioridad múltiple y la *cosa en sí*:

> Pues esa existencia es solamente externa, en la medida en que ella se relaciona con la identidad esencial como con un otro. La multiplicidad no tiene, por tanto, además de la cosa en sí, un subsistir autosubsistente propio, mas es solamente como apariencia frente a esa, en su relación necesaria con ella, como el reflejo que se rompe en ella. La diversidad está presente, por tanto, como la relación de otro con la cosa en sí; con todo, ese otro no es nada subsistente pro sí, mas es solamente como relación con la cosa en sí; al mismo tiempo, no obstante, él es solamente o repeler esa cosa; él es así, el contra choque insubsistente de si dentro de sí mismo[39].

[38] Ibidem.p.139.
[39] Ibidem.p.142.

La multiplicidad de *cosas en sí,* que solo se relaciona a partir de una exterioridad no tiene un subsistir esencial en ese relacionar. Podríamos adelantar la similitud con este análisis que guarda la exposición marxiana del proceso de cambio. La diversidad de mercancías intercambiables con sus múltiples exterioridades, dependiendo de las relaciones con otras *cosas en sí*, no expresa la determinación que permita explicar su esencia y su relación con el exterior. Por tanto, continuando la reflexión hegeliana, cuál es esta condición de determinación que posibilita la relación por externalidad de las *cosas* con lo otras y consigo misma. Debemos recordar que aquí la *reflexión externa* comporta el término de unidad de las *cosas en sí* en su externalidad. Reflexión que precisamente se constituye el ámbito del sujeto que se relaciona con la externalidad de estas cosas. En la lógica de Marx los productores con las mercancías como externalidades. Mas, estas no son determinaciones esenciales pues no expresan su esencialidad determinada. Para Hegel se resuelve en estos términos:

> Ambas *cosas en sí*, las cuales deben constituir los extremos de la relación, coinciden, de facto, en un; y solamente en una *cosa en sí* que, en la reflexión externa, relacionase consigo misma, y aquello que constituye su determinación es su relación propia consigo como con el otro. Esta determinación es la *propiedad* de la cosa[40].

Precisamente por la *propiedad* la *cosa* se identifica como tal, una vez esta ha sido determinada. Esta se presupone como diferente de la reflexión. Es su negación. La *propiedad* es cualidad reflexionada que en su dupla condición es distinguida de la cosa y su existencia externa pero al mismo tiempo está relacionada con ella.

> La *cosa en si* abstracta es ella misma, esa relación que retorna para dentro de sí a partir de otro; ella está, a través de eso, determinada en sí misma; mas su determinación es constitución, la cual, como tal, es, ella misma, determinación, y, como relacionar como el otro, no para el ser otro y está sustraída de alteración[41].

La propiedad es apenas una superficie en la que se realiza el *ser* de la *cosa*, mas ella no desparece en ese devenir. Las propiedades de la cosa no son el mero resultado

[40] Ibidem.p.142.
[41] Ibidem.p.143.

de la relación de externalidad con otra cosa. Por el contrario, son al mismo tiempo sus propias determinaciones. Por lo que esta puede ser entendida de una forma, lo que permite su definición en cuanto cosa. Hegel insiste en no situar la *cosa en sí* como una sustancialidad sino, como una situación que se mueve en el espacio de determinación de la *cosa*: "(…) ella no es una base sin determinación situada más allá de su existencia externa, pero si está presente dentro de sus propiedades como fundamento"[42].

Es interesante como el desdoblar de la *cosa* describe una pauta procesual de necesidad auto-sustentada que puede ser identificada en la descripción de Marx sobre la producción de mercancías. La *Teoría del Aparecimiento* no se detiene en este recorte seleccionado. No obstante en él pueden identificarse elementos que aportan a una valoración del método usado por Marx. Como hemos evidenciado en Hegel la crítica a la *apariencia* y la posibilidad del pensamiento de acceder a la esencia de la realidad, se sustentan en una sólida estructura reflexiva. Esto es, la relacionalidad y auto-subsistencia genética al interior de las categorías, rechaza cualquier sistema formal que viene a intervenir la necesidad lógica del movimiento que el pensamiento debe describir.

Esta es la revolución que el joven Marx reconoce en Hegel[43]. Como hemos señalado esta se constituye en base del cambio superador que el tratamiento del Fetichismo tiene en la redacción del *Capital* frente a los primeros abordajes del fenómeno por Marx. A continuación, nos centraremos en demostrar los nexos de la crítica de Marx al carácter fetichista de la mercancía con la lógica expuesta por Hegel en la *Teoría del Aparecimiento*. Nos centraremos para tal en valorar el desarrollo de las categorías propias de la producción de mercancía. A las que somete a una reflexión que permite distinguir un método de análisis de herencia hegeliana. Al contrario de enfocarnos en el Epígrafe 4 del Capítulo 1, del Libro Primero, donde Marx expone la esencialidad del fetichismo como fenómeno.

[42] Ibidem.p.143.
[43] MARX, Karl. Manuscritos económicos filosófico. Edições 70. Lisboa, 1968. p.103.

Aparecimiento y Fetichismo como crítica de la apariencia.

En el estudio del proceso de producción de la mercancía y su carácter fetichista, Marx sigue la lógica hegeliana de diferencia entre la *esencia* y la *existencia*. En el sentido de que el conjunto de determinaciones esenciales de la cosa puede ser abstraída para ser *esencia puesta* (conocida). El estudio del Capital enuncia la herencia en Marx de la *Lógica de la Doctrina de la Esencia* de Hegel. En tanto la compresión hegeliana de la *existencia*, como *esencia puesta,* no inmanente sino, resultado de la reflexión, es básica para su crítica de la visión iusnatural de las categorías de la Economía Política[44]. En este decurso es distinguible, la exposición genética de las categorías. Donde no se impone una formalización externa a la realidad sino, que su reflexión se desarrolla a través de una necesidad lógica que se evidencia en la exposición genética de las categorías. Esta exposición es movida por una formulación que expone la contradicción inherente de cada categoría. Muestra progresivamente su incapacidad para la explicitación de la esencia del proceso que explica. Lógica reflexiva que se evidencia en la procesualidad dialéctica con la cual Marx explica el proceso de producción de la mercancía como *cosa*. Esta es en primer lugar una cosa ante una reflexión exterior. En la exposición del proceso de producción de la mercancía inicia Marx:

> Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía. La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran[45].

La mercancía en cuanto *cosa* material con propiedades tiene su fundamento en la satisfacción de la *necesidad*. Sin embargo luego apunta Marx que esta es solo una determinación simple pues nada nos dice de las condiciones en las cuales ella realiza esa satisfacción. En el caso de la producción se trata del sujeto que produce, el trabajo, la naturaleza y el instrumento de trabajo, así como el trabajo acumulado. Este nivel abstracto no es el histórico real. Lo cual no quiere decir que sea irreal sino, que

[44] MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (Orgs.). Marx's Capital and Hegel's Logic:a reexamination. Leiden; Boston: Brill, 2014. p.218.
[45] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.113.

su *esencia es puesta*, en este caso es un fenómeno, *existencia*. De la cual la esencia se encuentra a un nivel más profundo de determinaciones. Objetivo para el cual Marx parte de criticar este carácter de realidad puesta de la mercancía:

> Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su cualidad y con arreglo a su cantidad. Cada una de esas cosas es un conjunto de muchas propiedades y puede, por ende, ser útil en diversos aspectos. La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. El cuerpo mismo de la mercancía, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un valor de uso o un bien[46].

Por ello ante el *poner* inmediato Marx advierte que la *necesidad* no puede ser la esencia de la *mercancía* como *cosa*. Pues consiste en una negatividad exterior resultado de la reflexión subjetiva. El proceso de realización de la mercancía como satisfactor no está determinado. Es indispensable que la inmediatidad de la mercancía sea determinada. En la línea de Hegel el saber debe asumir su falencia, en cuanto el conocimiento de lo inmediato, no puede ser asumido como esencia de la existencia. Esa contradicción nos deja ante la necesidad lógica de indagar más allá de esa *inmediatidad* de la *existencia*. Pues lo inmediato ha negado las mediaciones y las determinaciones. Proceso para el cual la reflexión tendría como fin de su *suprasumir* un resultado que es diferente del saber positivo de la esencia. Es así que el saber positivo de la esencia volvería a responder por la mediación *ir al fondo de la mediación,* en palabras de Hegel. La mediación y su exposición es el momento esencial de lo *existente*. En Marx esta mediación proviene de un proceso de interacción social.

Continuando la herencia Hegeliana la evaluación de Marx expone este proceso como una realidad objetiva. No se trata de que la existencia sea una subjetividad de la cosa. Ella tiene un existir real. Elemento que distingue el posicionamiento de Marx en la redacción del Capital a sus posicionamientos juveniles de análisis del Fetichismo religioso[47]. La mercancía es la existencia y es fundamento de una esencia expuesta.

---

[46] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.114.

[47] HENRICH, Michael. Crítica de la economia política. *Una introducción a El Capital de Marx.* Escolar y Mayo editores. 2008.p.86.

No puede ser interpretada fenomenológicamente como representación de una esencia substancial que le da contenido y desde ahí la deja sin sustrato de realidad. No es un fenómeno ideológico que debe ser contestado con una búsqueda de la esencia natural del trabajo. Por el contrario, es resultado de una praxis social. Su ontológica implica esta relación esencial donde la esencia de su fundamento fue suprasumido en una reflexión.

Por tanto hay una necesidad reflexiva de exponer la esencia de la mercancía como cosa que no se agota en su apariencia como satisfactor de necesidades. Esto es, en lógica hegeliana, exponer la distinción entre la *cosa de la existencia* y el *ser* que tiene dentro de si sus mediaciones. Marx evalúa como la mercancía, en cuanto *valor de uso* que satisface necesidades, se externaliza como *valor de cambio*. Dupla relacionalidad que expondrá las contradicciones de esta esencia puesta. Así establece la relación entre el *valor de uso* como negado y el *valor de cambio* como existente, externalidad de la esencia. En ello se encuentra también la visión hegeliana, anti-substancial y anti-predicativa de la compresión de este proceso. Marx expone:

> Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. (...) Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio[48].

El *valor de uso* no expone todas las determinaciones y se encuentra negado en la forma existente de la mercancía, *valor de cambio*. La mercancía es una cosa, como negación en sí misma. Ella es una determinación inmediata de un grupo de relaciones. Es parte de un ser general que no ha sido expuesto desde su inmediatidad. Al decir de Hegel, como resultado de la reflexión de su mediación en ella misma, es solo el uno de un algo general. La mercancía es un existente en el que lo que *existe* es diferente de lo que *es*. El *valor de cambio* es la existencia externa de la mercancía. Como coloca Marx:

[48] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.114.

> Sin embargo el valor de cambio no puede ser mas que el modo de expresión, la "forma de manifestación" [Erscheinungsfrom] de un contenido que de él puede ser distinguido[49].

Sin embargo habría que determinar las múltiples *determinaciones inmediatas* de esta cosa. La cosa mercancía debe atravesar las determinaciones exteriores para mostrar, en el mismo curso reflexivo hegeliano, la diferencia entre lo *esencial* y lo *inesencial*. Marx valora la fragilidad de valorar la mercancía desde la multiplicidad exterior de los valores de cambio. La multiplicidad de características del objeto, así como del trabajo que la crea, harían inviable la realización de la mercancía que solo se realiza en el intercambio. En este caso no por una regla de formalización externa, propia de la economía política; sino porque si distinguidas por la multiplicidad concreta de los valores de uso o la abstracción de los valores de cambios las mercancía no se realizarían en el proceso de cambio a partir de ser singularidades.

Se observa la necesidad reflexiva de identificar aquella *propiedad* que hace explícita la esencia de la cosa. Como condición de determinación entre la externalidad de la cosa mercancía con otras y consigo misma. Marx la fundamenta en el *trabajo humano indeferenciado (abstracto)*, que está negado en la externalidad de la mercancía como valor de cambio:

> Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores[50].

Es interesante como el desdoblar de la cosa, describe una pauta procesual de necesidad auto sustentada, que puede ser identificada en la descripción de Marx sobre la producción de mercancías. Las mercancías a través de su existencia entran en el mercado para ser intercambiadas y alteradas conforme su valor. Pero el proceso de aparecimiento de su esencia como negación de sí misma no es solo un momento

[49] Ibidem.p.115.
[50] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.116.

de reflexión exterior sino que se desarrolla a lo largo de su determinación[51]. Esta propiedad que permite el advenimiento de la esencia en la diversidad exterior de la cosa mercancía es el trabajo humano:

> A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso,* nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. (...) El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones *de valor*. En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista *fisiológico,* que se trata de fricciones del organismo *humano,* y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia *gasto* de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*[52].

Es este descubrimiento, que contesta las formulaciones clásicas de la Economía Política, el que da base a la formulación del Fetichismo como fenómeno de negación del trabajo y la relacionalidad humana. Marx lo sitúa como ley de la negación del trabajo vivo. Es decir, no se agota aquí la exposición del fenómeno:

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores[53].

Arribar a dicha conclusión será el resultado de someter a análisis reflexivo y dialectico el trabajo como propiedad. No obstante este estudio nos ha permitido evidenciar que su exposición y crítica, es el resultado de una procesualidad reflexiva de crítica de las categorías y su apariencia, de herencia hegeliana. Al igual que en

[51] HARVEY, David. Para entender O Capital. São Paolo: Boitempo, 2013. p.47.
[52] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.146.
[53] MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.p.156.

Doctrina de la Esencia esta propiedad será también llevada a sus últimas consecuencias continuando su determinación[54]. No obstante al objetivo de este análisis nos muestra que el Fetichismo, en la redacción del *Capital* no es solo una exposición fenoménica sino, un método de crítica progresiva de los procesos y categorías.

Consideraciones finales

El presente trabajo nos ha permitido evaluar el carácter central del Fetichismo en la crítica de Marx al Capital. Este se desdobla como proceso de producción de subjetividad, regla social de ocultamiento de las relaciones sociales de producción de la vida. Su crítica en la redacción final del Capital asume el fetichismo no como falsedad idolátrica sino como proceso ontológico de negación del otro y su antagonismo.

Al mismo tiempo en el presente se articuló una búsqueda de los elementos analíticos que la Teoría del Aparecimiento de Hegel aporta a una crítica de la *apariencia*. En ella se percibe una lógica reflexiva basada en una necesidad lógica auto-subsistente. La misma supone un análisis crítico de las categorías a partir de su desarrollo genético movidas por la contradicción que le es propia. Ello deslinda cualquier reducción de lo real a un formalismo lógico. Por el contrario supone la producción de un pensamiento que al tiempo que se piensa sí mismo piensa la realidad.

Análisis a partir del cual evidenciamos la presencia de esta herencia lógica en la exposición de Marx del proceso de producción de la mercancía. Este aplica una lógica reflexiva al proceso de producción de la mercancía. Sin su comprensión el Fetichismo queda reducido a una explicitación fenomenológica de un proceso capitalista. Al contrario hemos valorado como evidenciando la herencia hegeliana, puede valorarse este como método de crítica de la apariencia. El mismo permite su desarrollo como medio de reflexión crítica tanto del propio pensamiento como de los procesos de negación subjetiva propia de la reproducción del capital. Al mismo tiempo

[54] MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (Orgs.). Marx's Capital and Hegel's Logic:a reexamination. Leiden; Boston: Brill, 2014. p.224.

supone una lógica reflexiva aplicable, en su dimensión crítica, a los procesos de producción de subjetividad. Con ello aportaría a una crítica de los determinismos económico-productivos de una parte de la tradición marxista y del modelo neoliberal dominante.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. Theodor W. Adorno sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2017, vol. 8, no 8-9, p. 419-430.

ADORNO, Theodor W. Sobre Marx y los conceptos fundamentales de la teoría sociológica. A partir de los apuntes del seminario del semestre de verano de 1962. En: HANS-GEORG BACKHAUS en un apéndice a su obra *Dia-lektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. 2ª ed., Freiburg i.Br.: çaira, 2011.

ALTHUSSER, Louis. Lire le Capital. Quadrige, Paris,1996.

ARTHUR, Christopher. La Lógica de Hegel y El Capital de Marx. Fred Moseley Editor Marx´s Method in Capital, Humanities Press: New jersey. USA, 1993.

BACKHAUS, H. -G. On the Dialectics of the Value-Form. *Thesis Eleven.*1980.

BAVARESCO, Agemir; LARA, Eduardo Garcia. Sistema e silogismo em O Capital. *Veritas (Porto Alegre)*, 2017, vol. 62, no 1, p. 187-202.

BELLOFIORE Riccardo; REDOLFI RIVA Tommaso. The Neue Marx-Lektüre Putting the critique of political economy back into the critique of society. Radical P h i losophy 1 8 9 (j an/ f eb 2 0 1 5

DUSSEL, Enrique. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Gundrisse. 2da. Ed. Siglo XXI Editores. 1991.

DUSSEL, Enrique. Las Metáforas Teológicas en Marx. Editorial Verbo Divino. Navarra, 1993.

HARVEY, David. Para entender O Capital. São Paolo: Boitempo, 2013.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. Ciencia Da Lógica: 2. A Doutrina da Essencia. Trad. Cristhian G. Iber; Federico Orsini. Petropolis, Rj: Vozes; Bragança Paulista, Sp: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HENRICH, Michael. Crítica de la economia política. *Una introducción a El Capital de Marx.* Escolar y Mayo editores. 2008.

HINKELAMMERT, Franz J. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin, 2007.

IBER, Christian. Elementos da Teoria Marxiana do Capitalismo: um comentario sobre o livro I de O Capital de Karl Marx [recurso eletrônico. Porto Alegre, RS: Editora Fi; EdiPUCRS, 2013.

IBER, Christian. Fundamento, condição e existência. Inédito. POA, 2019.

IBER, Christian. A passagem para a 2ª seção da lógica da essência: o aparecimento. Inédito. POA, 2019

KOHAN, Néstor; GOPEGUI, Belén. *Nuestro Marx*. La Oveja Roja, 2013.

MARX, Karl. Manuscritos económicos filosófico. Edições 70. Lisboa, 1968.

MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. 15ª Ed. Madrid: Siglo XXI. 1987.

MARX, K. O capital: crítica da economía política. São Paolo: Boitempo. 2013.

MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (Orgs.). Marx's Capital and Hegel's Logic: a re-examination. Leiden; Boston: Brill, 2014.

ORSINI, Federico. A teoría do aparecimento na Lógica de Hegel. POA, 2019.

RAMAS San Miguel, Clara. Tesis Doctoral. Hacia una teoria de la apariencia: fetichismo y mistificación en la crítica de la economía política de Marx. Madrid, 2015.

RAMA San Miguel, Clara. Sobre fetichismo y mistificación como formas de apariencia. Una lectura de la crítica de la economía política de Marx. Eu-topías: revista de interculturalidad, comunicación y estudios europeos, ISSN 2174-8454, Nº. 11, 2016.

12. Especificidade do problema lógico em Hegel e o desafio de sua exposição propriamente científica

https://doi.org/10.36592/9786554602655-12

Luiz Assunção de Oliveira Neto.[1]

Antonio Lucas Silva Uchôa[2]

RESUMO: Este capítulo esboça uma consideração sobre o pensamento especulativo na lógica de Hegel a partir de suas linhas gerais, apresentadas pelo filósofo nos prefácios e na introdução à obra *Ciência da Lógica*, destacando as dificuldades enfrentadas em sua elaboração e o seu contraste com as doutrinas da lógica tradicional e lógica transcendental. Hegel buscou responder à urgência histórica de uma lógica que superasse a separação entre forma e conteúdo, certeza e verdade, assumindo-se como ciência pura do pensamento. O capítulo analisa as dificuldades encontradas pelo filósofo: a novidade do empreendimento, a ausência de materiais preparatórios e as lacunas inevitáveis da exposição. Examina-se, também, a relação da lógica especulativa com o absoluto, sua natureza onto-teo-ego-lógica e o método dialético, que parte da negatividade para gerar determinações mais ricas e integradas. Os resultados indicam que a lógica hegeliana busca ser não apenas uma ciência das formas, mas a própria expressão do movimento do espírito, onde o conceito, em sua autossuficiência, é ao mesmo tempo ser e pensamento. Conclui-se que a obra hegeliana foi pioneira ao transformar a lógica em um sistema vivo, cuja força está em articular a dinamicidade interna do real, ainda que o próprio Hegel tenha reconhecido a necessidade de futuras reelaborações dessa ciência.
Palavras-chave: Hegel. *Ciência da Lógica*. Filosofia especulativa.

ABSTRACT: This chapter outlines a consideration of speculative thought in Hegel's logic based on its general lines, as presented by the philosopher in the prefaces and the introduction to *The Science of Logic*, highlighting the difficulties encountered in its development and its contrast with the doctrines of traditional and transcendental logic. Hegel sought to respond to the historical urgency for a logic that would overcome the separation between form and content, certainty and truth, establishing itself as the pure science of thought. The chapter analyzes the difficulties faced by the philosopher: the novelty of the undertaking, the absence of preparatory materials, and the inevitable gaps in the exposition. It also examines the relationship of speculative logic with the absolute, its onto-theo-ego-logical nature, and the dialectical method, which starts from negativity to generate richer and more integrated determinations. The results indicate that Hegelian logic aims to be not merely a science of forms, but the very expression of the movement of spirit, in which the concept, in its self-

[1] Estudante de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). luiz.assuncao.de.oliveira@gmail.com.
[2] Estudante de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). lucassilvauchoa@gmail.com.

sufficiency, is both being and thought. The conclusion is that Hegel's work was pioneering in transforming logic into a living system, whose strength lies in articulating the internal dynamism of reality, even though Hegel himself recognized the need for future reworkings of this science.
Keywords: Hegel. *Science of Logic*. Speculative philosophy.

1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo pretende examinar, em linhas gerais, o pensamento especulativo na lógica de G.W.F. Hegel, tal como delineado nos prefácios e na introdução de sua obra *Ciência da Lógica*. Partindo da constatação hegeliana de que a lógica carecia, em sua época, de uma reformulação que a elevasse ao estatuto de ciência filosófica autônoma e viva, busca-se aqui ressaltar os principais elementos que caracterizam essa proposta e os desafios enfrentados por Hegel na sua formulação. Ao rejeitar as limitações tanto da lógica tradicional, fundada na separação rígida entre forma e conteúdo, quanto da lógica transcendental, marcada por um subjetivismo crítico, Hegel intenta constituir a lógica como ciência pura do pensamento, onde forma e conteúdo, certeza e verdade, são compreendidos em sua unidade dialética.

A análise concentra-se nas dificuldades metodológicas e históricas enfrentadas pelo filósofo, na originalidade de sua abordagem (notadamente marcada pela interpenetração entre lógica e metafísica) e nas implicações do método dialético como expressão do movimento do conceito. Além disso, investiga-se a natureza onto-teo-ego-lógica da lógica especulativa hegeliana, sugerindo que, para além de um sistema formal, a lógica hegeliana constitui uma ontologia do espírito que se realiza enquanto pensamento em sua plena autorreferência. A abordagem adotada privilegia a articulação interna do texto hegeliano e o esforço de compreender a lógica não como uma ciência auxiliar, mas como o fundamento racional do real em sua totalidade.

2 CERTEZA E VERDADE

Não é por acaso que Hegel abre a *Ciência da Lógica* a dizer que "em nenhuma ciência se sente mais fortemente a necessidade de iniciar sem reflexões preliminares da própria Coisa do que na ciência lógica" (HEGEL, 2016, p. 45). De vez que a lógica enquanto ciência nunca pode prescindir da etapa de exposição dos seus fundamentos, nem tão-só presumir antecipadamente os seus momentos ulteriores sem demonstrá-los, estaríamos em flagrante conflito com Hegel caso pretendêssemos, contrariando a sua observação preliminar, trazer uma fundamentação suficiente dessa ciência em tão poucas páginas, o que não seria possível senão acompanhando a demonstração encadeada de todos os seus momentos. Dirá Hegel na introdução:

> Aquilo que é presumido nessa introdução não tem a finalidade de fundamentar de qualquer maneira o conceito da lógica ou de justificar de antemão, cientificamente, o seu conteúdo e o seu método, mas tornar acessível à representação, por meio de algumas elucidações e reflexões, em um sentido raciocinante e histórico, o ponto de vista a partir do qual essa ciência tem de ser considerada. (HEGEL, 2016, pp. 45-46.)

Hegel, portanto, escreve os seus prefácios e introdução a bem de que o leitor de primeira viagem tenha uma noção suficiente do que trata a *Ciência da Lógica* a nível de informação histórica. Por óbvio, semelhantes quadros sinópticos são incapazes de dar conta da fundamentação de uma tal ciência. Daí por que, no caso dela, mesmo uma apresentação histórica bem razoável há que ser sempre e necessariamente não científica, de vez que aí a compreensão do conteúdo depende da apropriação integral do seu processo de elaboração, e não simplesmente de uma revisão dos resultados à luz do método – procedimento bem mais aceitável no caso das ciências empíricas. Não vale para a lógica a observação feita por Goethe de que "a história da ciência é a própria ciência" (GOETHE, 1970, p. 47).

Permita-se-nos começar dizendo que a natureza do saber a ser exposto pela lógica de Hegel exige uma não separação entre *certeza* e *verdade*.

"Certeza" em outras ciências se obtém por uma espécie de rigor verificacional metodológico, sendo um modo de saber chamado o mais seguro ou necessário

quando não há outra possibilidade de resultado em um raciocínio, a exemplo das operações da aritmética elementar e do que Kant chamou "os juízos analíticos".

Por sua vez, segundo a realista opinião corrente, a "verdade" diz respeito à "matéria" ou conteúdo do saber. Tal conteúdo corresponde à Coisa ou referência exterior que poderá condizer com representações, "formas" ou pensamentos que o sujeito do conhecimento lhes dirija. Uma relação de correspondência potencial entre uma realidade dada e o pensamento apofântico é, pois, normalmente assumida como o princípio de aferição do verdadeiro e do falso em cada juízo e proposição.

A certeza, assim, diz respeito à *forma* do pensar, ao passo que a verdade mais tem que ver com o seu *conteúdo*, com a coisa a ser pensada. A separação entre certeza e verdade implica, desse modo, uma separação entre forma e conteúdo, separação que é não apenas a regra entre as ciências empíricas como também a condição prévia para o seu desenvolvimento, posto que as suas investigações particulares somente podem começar *pressupondo* determinadas formas do pensamento através das quais serão viáveis os seus métodos e será possível o seu progresso.

Tal modo de proceder, contudo, não serve a uma ciência filosófica da lógica, em virtude da natureza mesma do conteúdo desta ciência constituída desde "um início absoluto"[3], não dependendo de outra matéria que não a da sua própria interioridade e de nada dispondo que lhe sirva de dado anterior. Trata-se, aqui, de uma ciência cujos objetos só podem ser as *formas puras* do pensar. Assim, não só o seu método deve ser imanente ao pensamento, como também a sua operação nada nos poderá informar de alheio ao espírito, o que não implica dizer que a lógica deva abstrair de todo e qualquer conteúdo para se cingir única e exclusivamente à determinação do cânone formal das ciências. Aqui, não se trata de mais uma apresentação da lógica ou "analítica" consagrada pela tradição, desprovida de um

[3] Deve o seu início "ser início *absoluto* ou, o que aqui significa o mesmo, início abstrato; assim, ele *não* pode *pressupor nada*, ele não tem de ser mediado por meio de nada, nem ter um fundamento; ele deve ser antes ele mesmo o fundamento da ciência inteira. Ele tem de ser, portanto, pura e simplesmente *um* imediato, ou antes, apenas *o* próprio *imediato*. Assim como ele não pode ter uma determinação frente a um outro, do mesmo modo, ele também não pode conter nenhuma [determinação] em si, nenhum conteúdo, pois o mesmo seria a diferenciação e a relação do que é diverso um para com o outro, então, uma mediação. O início é, então, o *ser puro*." (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 72)

movimento próprio e em contraste com o dinamismo real do espírito vivo. Bem ao contrário, Hegel se incumbe de fazer avançar essa ciência filosófica, de modo a poder encontrar o conteúdo peculiar e verdadeiro das determinações imóveis do pensamento na medida em que opera o movimento dedutivo e expositivo que lhe é o mais imanentemente apropriado. No que esta ciência resultará se bem-sucedida será o próprio *conceito de ciência como tal*, a um só tempo certo e verdadeiro.

Enquanto preparava essa obra, Hegel observou que já haviam sucumbido em parte as velhas representações nas quais repousava o conceito da lógica. Pareceu-lhe, assim, que a sua época era o momento propício para que a lógica adquirisse nova figura, com mais elevada capacidade de apreensão. Tal ponto de vista evoca diretamente a sua obra anterior, a *Fenomenologia do Espírito*, cujo propósito foi, para resumi-lo numa formulação breve de Hegel, narrar a odisséia da "consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto" (HEGEL, 2016, p. 51), com o que Hegel pôde apresentar as figuras do pensamento em sua trajetória linear de sucessão histórica. Já na *Ciência da Lógica*, Hegel recomeça a exposição de um processo que parte não mais da imediatez de uma certeza sensível, mas sim da imediatez do *ser* rumo à acedência com a *Idéia Absoluta* através do *conceito da ciência*[4] – agora presumido[5] apenas por *já haver sido deduzido* como resultado anteriormente na narrativa da *Fenomenologia do Espírito*[6].

3 DIFICULDADES DO EMPREENDIMENTO

Hegel admitiu ter encontrado no cumprimento da tarefa lógica três obstáculos, dentre os quais apenas um ele não pôde vencer completamente.

O primeiro foi a novidade do empreendimento. No Prefácio de 1812, Hegel afirmou que, à diferença do que se deu com a metafísica, a transformação sofrida pela

[4] Cf. Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 52: "O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim como aquele percurso da mesma o produziu, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas."

[5] Cf. Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 52: "O conceito da ciência pura e a sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, enquanto a *Fenomenologia do Espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo."

[6] "A lógica reencontra, deste modo, uma descrição já aplicada à fenomenologia, a de ser o caminho para a verdade real." (Ferreira in: Hegel. *Prefácios*. p. 102)

maneira de pensar da filosofia moderna não teve grande impacto sobre a lógica, a qual, talvez em virtude de alguma formalidade, conservou-se incólume junto às demais ciências[7]. Mas isso tão-só significou um melhor *destino exterior* que o da sua "irmã", a metafísica. Pois a sua figura e conteúdo mantiveram-se os mesmos, ao passo que o espírito, em sua forma substancial, transformou-se, diluindo cada vez mais a relevância dessa lógica tão pouco desenvolvida, bem como requisitando-lhe uma transformação interna. Obrar essa mudança foi a tarefa que Hegel intencionou cumprir.

O segundo obstáculo derivou diretamente do primeiro: foi a ausência de materiais elaborados previamente, de estudos preparatórios suficientes a oferecer o suporte adequado a um semelhante desenvolvimento da lógica cuja necessidade tanto se fazia sentir à época. Hegel buscou um semelhante apoio nas elaborações anteriores da lógica e, é claro, constatou resultados decepcionantes. Tão convencido isso o deixou quanto ao estado insatisfatório dessa ciência que ele chegou mesmo a classificar toda a contribuição à lógica, de Aristóteles a Kant, como algo que "poderia escrever-se em duas páginas", sendo supérfluo tudo o mais: "aquilo que ultrapassa as duas páginas, um pormenor maior, considera-se completamente infrutífero, subtileza escolástica"[8]. Mas, depreciativo o quanto pareça, esse foi um juízo que não pretendeu negar que as aquisições da lógica clássica e da lógica transcendental pudessem integrar um permanente quadro de referência para o novo empreendimento. Ao invés disso, a lógica de Hegel propõe-se a reconhecer as aquisições definitivas das predecessoras e preencher as suas lacunas.

[7] "De fato, a necessidade [*Bedürfnis*] de uma reconfiguração da lógica tem sido sentida há muito tempo. Na forma e no conteúdo, tal como ela se mostra nos manuais, pode-se dizer, ela caiu no desprezo. Ela ainda é trazida de arrasto mais pelo sentimento de que não se pode em geral dispensar uma lógica e pelo hábito de ainda persistir na tradição de sua importância do que por convicção de que aquele conteúdo habitual e a ocupação com aquelas formas vazias teriam valor e utilidade." (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. pp. 54-55)

[8] Citação da carta de Hegel a Niethammer, redigida a 20 de maio de 1808, extraída da apresentação de Manuel J. Ferreira à sua seleta de prefácios de Hegel, *Prefácios*, p. 100. É bem possível que Hegel ainda sustentasse tal opinião quando escreveu a sua introdução à *Ciência da Lógica,* pois que disse a respeito das regras de ordem psicológica, pedagógica e fisiológica acrescentadas à disciplina escolar da lógica que tais "regras devem parecer a qualquer um como supérfluas, com exceção, no máximo, do escritor ou do professor, que se encontram em dificuldades de estender, através de qualquer coisa, o conteúdo da lógica, [que seria,] caso contrário, morto e curto demais." (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 55)

Da filosofia helênica Hegel conserva não somente a doutrina lógica de Aristóteles, como também a dialética dos eleatas (julgada por ele como infinitamente superior à doutrina kantiana das antinomias[9]) e a dialética de Platão, máxime como formulada no diálogo *Parmênides*. São essas as fontes helênicas que fornecerão a Hegel os materiais, as operações e as estruturas conceituais a serem integrados em sua obra, principalmente na "lógica do conceito", redefinindo embora esses elementos no contexto de uma metafísica do absoluto[10]. Hegel indica serem as três maiores limitações dessa tradição: (1) a sua incapacidade de justificar a contradição, (2) a sua perspectiva de unilateralidade e (3) a sua separação entre conteúdo e forma do conhecimento, que embora não seja tão radical quanto a cisão operada pela filosofia crítica moderna, tem ainda o defeito de permitir que o objeto permaneça para sempre do lado de fora como uma realidade dada e não envolvida pelo pensamento. Para Hegel, isso implica tratar o pensamento como um "receptáculo vazio", meramente capaz de conter uma informação a respeito de algo exterior, à medida que é pensamento *a respeito de* alguma coisa a cujo ser real pode corresponder um juízo verdadeiro.

Quanto à lógica transcendental de Kant, assim chamada por instaurar uma lógica dos objetos ou das determinações universais e essenciais do ser tal como dado à consciência, dela Hegel retira o impulso decisivo para a reformulação procurada, de vez que agora a insuficiência advém principalmente do domínio do chamado *entendimento reflexionante* sobre a filosofia[11]. A analítica transcendental, seção da

---

[9] Hegel mantém que os antigos tinham um conceito do pensar mais elevado do que aquele vigente na opinião comum dos filósofos de sua época. É fundamental na antiga metafísica a percepção de que "aquilo que é conhecido das e nas coisas através do pensar é o que é unicamente a verdade verdadeira nelas, ou seja, não as coisas em sua imediatidade, mas apenas as coisas elevadas na forma do pensar, como [algo] pensado. Essa metafísica considerava que o pensar e as determinações do pensar não fossem algo estranho aos objetos, mas antes que fossem a essência deles ou que as *coisas* [*Dinge*] e o *pensar* [*Denken*] deles (assim como também a nossa língua [alemã] expressa um parentesco entre esses dois termos) concordam em e para si, que o pensar em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas fossem o único e o mesmo conteúdo" (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. pp. 47-48).

[10] Cf. Ferreira in: Hegel. *Prefácios*. p. 99.

[11] Hegel refere-se ao "entendimento que abstrai e, assim, separa, *persistindo em suas separações*. Voltado contra a razão, ele se comporta como entendimento humano comum e faz valer sua concepção [de] que a verdade repousa na realidade sensível, [de] que os pensamentos são *apenas* pensamentos, no sentido de que somente a percepção sensível lhes dá teor [*Gehalt*] e realidade, que a razão, na medida em que permanece em e para si, apenas gera quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma *perde-se o conceito da verdade*; a razão fica restrita a conhecer somente a verdade subjetiva, apenas o

lógica transcendental que trata "dos elementos do conhecimento puro do entendimento e dos princípios sem os quais objeto algum pode ser pensado"[12], tem para Hegel o mérito de reconhecer as estruturas determinantes da apresentação do ser para a consciência. Não obstante a preocupação de Kant na *Crítica da Razão Pura* muitas vezes pareça mais gnosiológica do que metafísica, Hegel observa que

> a filosofia crítica, certamente, já transformou a *metafísica* em *lógica*, mas, como foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por medo diante do objeto, deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo. Através disso, elas permaneceram ao mesmo tempo presas ao objeto do qual fugiram, e restou nelas uma coisa em si, um choque [*Anstoss*] infinito enquanto um Além. (HEGEL, 2016, p. 54.)

Como parte do esforço de estabelecer novas bases para a metafísica futura, Kant afirma na sua "arquitetônica da razão pura" que a lógica transcendental retoma, de maneira mais científica e crítica, o programa da metafísica antiga[13]. Também Hegel reconhece nela um progresso, especialmente na seção da dialética transcendental, a que louva o mérito de haver tornado patente a necessidade racional da contradição. No entanto, Hegel nota aí também um gravíssimo defeito que advém da opção de Kant por tratar o todo racional como uma síntese meramente subjetiva, o que implica separar em definitivo a realidade e o pensamento, de modo a negar à lógica o seu lugar de direito como *organon* ou instrumento da busca do conhecimento e, temendo as suas "ilusões transcendentais", constituí-la apenas como uma lógica subjetiva em vez de avançar em direção à lógica que pode alcançar compreensão de si e do ser[14].

---

fenômeno [*Erscheinung*], apenas aquilo a que não corresponde à natureza da própria Coisa; o *saber* recaiu à *opinião*." (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 48, grifo nosso.)

[12] Cf. Kant. *Crítica da razão pura*. B 87; TP 83.

[13] Cf. Kant. *Crítica da razão pura*. B 873.

[14] Ainda sobre o problema da separação das esferas do pensar e da *coisa em si* deixado pela gnosiologia kantiana e agora endereçado pela filosofia especulativa, Hegel diz: "[assim] o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, [mas] seu receber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinar autoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar" (Hegel. *Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 47). Era mister superar tal estado da filosofia, que se deteve diante do inevitável conflito provocado pela tentativa de relacionar as determinações da consciência e do objeto com recurso ao entendimento reflexionante. Seria necessário, para efetivamente relacioná-las, compreender a sua oposição, reconhecendo-lhe a negatividade e a contradição como a própria condição indispensável para que o pensamento se eleve até o *verdadeiro conceito da razão*. A filosofia crítica não realizou tal proeza, mas,

Vemos, assim, que Hegel procura restabelecer, como uma exigência fundamental da filosofia, o vínculo essencial que há entre a ciência do pensar enquanto tal (a lógica) e a ciência do ser enquanto tal (a metafísica), de modo que uma primeira característica da lógica de Hegel a que podemos aludir é a sua vitalidade notadamente filosófico-especulativa.

A terceira dificuldade no empreendimento da ciência lógica foram as lacunas deixadas por Hegel na sua preparação e reelaboração da matéria, razão pela qual ele julgava ainda carecer da indulgência do leitor, como confessa no Prefácio de 1831 à segunda edição da *Ciência da Lógica*. O parecer de Hegel quanto às inúmeras maneiras possíveis de se aprimorar a sua obra já uma vez reelaborada indica que, embora Hegel julgasse haver abarcado o mais essencial, ele não acalentava a ilusão de que a sua contribuição à lógica especulativa pudesse ser a última, ou mesmo que fosse capaz de satisfazer por completo a demanda histórica de uma lógica renovada. Ao contrário, forçado a se contentar com a exposição que pôde cumprir, ele declarou:

> Quanto à menção da apresentação platônica pode ser lembrado, para aquele que, nos tempos modernos, trabalha para apresentar novamente o edifício autossubsistente da ciência filosófica, que Platão reelaborou seus livros sobre o Estado sete vezes. A lembrança disso, uma comparação, na medida em que ela parece encerrar em si uma tal comparação, só deveria impelir mais ainda ao desejo de que, para uma obra que, enquanto pertencente ao mundo moderno, tem, diante de si, um princípio mais profundo, um objeto mais difícil e um material de maior alcance para a elaboração, fosse concedido o ócio livre para refazê-la setenta e sete vezes. Mas assim o autor, na medida em que ele considera a obra do ponto de vista da grandeza da tarefa, teve que se contentar com o que ela pôde se tornar sob as circunstâncias de uma necessidade exterior, da distração inevitável pela grandeza e versatilidade dos interesses da época, até mesmo sob a dúvida quanto a se a barulheira do dia e a falação atordoante da imaginação que se envaidece de se restringir

---

ainda assim, para Hegel, Kant deu um passo importante na direção correta, uma vez que "a ideia universal que ele colocou no fundamento e fez valer é a *objetividade da aparência e a necessidade da contradição*, a qual pertence à *natureza* das determinações do pensar: inicialmente, com efeito, [Kant] o fez de modo que essas determinações são aplicadas pela razão *às coisas em si*; mas justamente a natureza delas é o que elas são na razão e em vista do que é em si. Esse resultado, *apreendido em seu lado positivo*, nada mais é do que a *negatividade* interna das mesmas, como a alma delas que se move a si mesma, o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral. Mas, assim como se fica preso somente ao lado abstrato-negativo do dialético, o resultado é apenas o lugar-comum: que a razão é incapaz de conhecer o infinito; – um resultado estranho, na medida em que o infinito é o racional, dizer que a razão é incapaz de conhecer o racional." (*ibid.*, p. 59.)

> a ela, ainda deixe aberto o espaço para a participação na tranquilidade serena do conhecimento exclusivamente pensante. (HEGEL, 2016, p. 43.)

Com tal ponderação, Hegel ratifica o caráter perfectível da lógica especulativa. A grandiosidade da tarefa, aliada à tenacidade de um pensamento firmemente decidido a não saltar etapas, impõe ao filósofo uma dupla responsabilidade: por um lado, apresentar o que é possível sob as contingências do tempo; por outro, manter viva a exigência de reelaboração contínua, como expressão do próprio movimento do conceito. O reconhecimento dessas lacunas reforça o caráter pioneiro da *Ciência da Lógica*, que convida à meditação rigorosa e à constante retomada crítica por parte daqueles que, igualmente comprometidos com a ciência do pensamento, desejam habitar o espaço sereno em que a verdade possa, ainda que lentamente, manifestar-se em sua efetividade.

4 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA LÓGICA ESPECULATIVA

Vimos algumas notas gerais e as dificuldades que Hegel declarou haver encontrado na elaboração de sua lógica. Cumpre agora perguntarmos o que há de inaudito na lógica hegeliana.

Três características fundamentais dessa lógica de cunho especulativo são assinaladas por Manuel J. Carmo Ferreira: "1) A identificação consequente entre a lógica e a metafísica; 2) A natureza onto-teo-ego-lógica[15] do pensar especulativo"; e "3) A invenção de um outro método, de 'um novo conceito do tratamento científico', conforme se lê no segundo Prefácio" (FERREIRA in: HEGEL, 1990, p. 100).

Representa a primeira característica uma ruptura, seja com a perspectiva da metafísica dogmática a encarar os objetos de sua investigação como coisas exteriores e isoladas que se põem diante do pensamento, seja com a perspectiva kantiana, de pendor gnosiológico, a considerar os entes metafísicos que retornam à reflexão filosófica em virtude da própria dinâmica do pensamento humano, quais

[15] Diferentemente de "ontoteologia", expressão cunhada por Kant e utilizada por Heidegger para se referir à tradição metafísica ocidental, "onto-teo-ego-logia" é uma fórmula cunhada originalmente por Heidegger atinente à filosofia especulativa de Hegel.

sejam Deus, o mundo e a alma, como Idéias da razão de ordem subjetiva que emergem como hipóteses necessárias somente para remediar a carência de um incondicionado na reflexão sistemática do conhecimento.

Na *Ciência da Lógica* de Hegel, essas duas posições metafísicas são como momentos na constituição do novo saber, o que se reflete diretamente na organização da obra. Assim, a sua primeira parte, a lógica objetiva, ocupa-se do *ser*, com suas determinações e categorias, e em seguida da *essência*, compreendida enquanto reflexão, ao passo que a segunda parte aborda a lógica do conceito, a qual supera aqueles dois momentos anteriores (ser e essência) para se elevar até a ordem que, ao modo de determinação do absoluto, é a mais eminentemente especulativa: o *conceito* – termo que, em Hegel, nunca se deve entender apenas como estrutura discursiva e sim como "unidade diferenciante e movimento de mediação de forma e conteúdo, de sujeito e objeto, de método e conteúdo, de pensar e ser, como a realidade processual da integração por uma subjetividade, que nenhuma oposição domina, de todos os contrários, pura mediação de si a si onde nada de alheio subsiste" (FERREIRA in: HEGEL, 1990, pp. 100-101).

A metafísica e a lógica devem ser coincidentes porque as formas puras do pensar são também determinações do real[16], que se põem em um movimento de concreção progressiva partindo da categoria mais pobre e vazia, o ser, até atingir, na forma totalizante do conceito, a inteligibilidade absoluta à qual Hegel chamou simplesmente *Idéia*: a causa mesma do que existe e, conseguintemente, de sua intrínseca inteligibilidade, a qual, em seu autoconhecimento e através de seu movimento conceituante, poderá enfim evocar-se para si mesma e em si mesma da maneira mais adequada como o saber concreto e absoluto. A lógica de Hegel *não é o todo* do Sistema de Ciência, *não* é ainda a *filosofia do real*, mas é já a sua racionalidade fundante, permanente e dinamicamente viva.

Segunda característica é a natureza *onto-teo-ego-lógica* do pensar especulativo. O absoluto, ou, para Hegel, *o verdadeiro que se sabe como verdadeiro*, é

[16] "O saber lógico pode bem ser designado por Hegel como 'filosofia especulativa', porque nele os dois momentos constitutivos de todo o saber, o que sabe e o sabido, são totalmente o espelho (*especulum*) um do outro, porque é para si mesmo, através dele, o espelho de si." (excerto da *Présentation* de B. Bourgeois à tradução francesa da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, citado por Manuel J. Carmo Ferreira in: Hegel. *Prefácios*. p. 101.)

amiúde associado a Deus. Da mesma maneira Schelling referia-se ao absoluto, como quando disse não haver nem na ciência, nem na religião, nem na arte nenhuma revelação superior à da divindade do absoluto, pois é desta que todas as demais revelações dependem[17].

Tampouco se pode desvincular o pensamento especulativo da noção de Eu, posto que o absoluto é também sujeito e essa é uma figura imprescindível em sua constituição como espírito. É o que Hegel dirá ulteriormente em sua *Filosofia do Espírito*, "o absoluto é espírito (*Geist*)", eis "a suprema definição do absoluto"[18].

Finalmente, quanto ao *Logos* dessa lógica especulativa, cumpre notar a sua analogia, para Hegel, com o Logos pré-criacional referido no início do Evangelho de João:

> A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito. (HEGEL, 2016, p. 52.)

A declaração não deve ser entendida literalmente, e sim metaforicamente, sublinhando, na verdade, qual seja a especificidade do objeto da lógica em contradistinção àquele da filosofia do real. Na lógica, o conteúdo é o estatuto do conceito que, em vez de misturado com o ser natural e com o espírito finito como na filosofia do real, é aqui destacado como conteúdo lógico na sua pureza enquanto puro movimento racional, sendo por isso "o mais íntimo dos objetos, simples pulso da vida tanto deles quanto do próprio pensar subjetivo dos mesmos" (HEGEL, 2016, p. 37); e, novamente, "o 'puro pensar' não é um esvaziamento abstrato, mas um retorno, a reflexão sistemática integral, infinita, do pensar sobre si mesmo através de todos os seus conteúdos" (FERREIRA in: HEGEL, 1990, p. 101).

Terceira e última característica a apresentar é a novidade do método. "Para que [o] esqueleto morto da lógica [analítica] seja vivificado pelo espírito para um conteúdo

[17] Cf. Schelling. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza*. p. 43.
[18] Cf. Hegel. *Enciclopédia de las ciencias filosóficas*. § 384a.

substancial [*Gehalt und Inhalt*], seu *método* tem de ser aquele por meio do qual ela é unicamente capaz de ser ciência pura" (HEGEL, 2016, p. 56). Ser ciência pura é algo que a lógica não pode fazer senão através do

> conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada… Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto. (HEGEL, 2016, p. 57.)

De acordo com essa descrição de Hegel, o seu método deve pôr em causa as determinações fixas do pensamento e, de um só lance, assumir um papel criador na medida em que suscita relações novas: "o princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise mas também *produção* das particularidades do universal – é o que eu chamo dialética" (HEGEL, 1997, p. 33, grifo nosso). A sua descrição, por isso, recorre *a*) à *noção de negatividade*[19] como operação formal por excelência do conceito, *b*) à *dinâmica da imediatez e da mediação* e *c*) à *alteridade* como estrutura relacional que acompanha toda posição do conceito. É esse o método pelo qual pode vir à luz o sistema dos conceitos sem recurso a nada exterior a ele mesmo. Pois o método, como já dissemos, não é um procedimento a ser imposto de fora ou a anteceder o movimento do pensar, mas a própria estrutura ou forma do processo especulativo. Aqui, deve-se entender por "método" o movimento imanente do conceito. O que o garante como o verdadeiro método do filosofar é o fato de que ele em nada difere de seu objeto e conteúdo, "pois é o conteúdo em si, a *dialética que ele tem nele mesmo* que o move progressivamente" (HEGEL, 2016, p. 57), e, por isso,

[19] O negativo é "aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante" (*Ciência da lógica:* 1. A doutrina do ser. p. 58). Em contraste com essa lógica dinâmica que considera o negativo, Hegel observa que, na lógica tradicional, o pensamento que percorre a divisão das matérias só se move adiante por uma iniciativa extrínseca ao movimento do seu conteúdo – que, neste caso, permanece imóvel. Um tal movimento só seria efetivamente possível através do negativo, que escapa à lógica tradicional.

porque ele é o princípio inteligível a reger o conteúdo através de todo o percurso, nenhum outro método poderia ser mais intimamente adequado do que ele. É o poder do *negativo* que o constitui como método dialético, e Hegel pretendia "que a dialética fosse o impulso supremo do exercício racional enquanto *abertura compreensiva* às figuras sempre novas do espírito" (FERREIRA in: HEGEL, 1990, p. 102, grifo nosso).

5 RECONHECENDO A RIQUEZA DA LÓGICA

Ao fim da Introdução à *Ciência da Lógica*, Hegel lança um conspecto sobre as duas maneiras usuais de se conhecer a lógica, a depender da maneira como ela seja abordada na formação intelectual do sujeito.

Primeiro exemplo é o do homem que descobre as regras da lógica a partir do estudo de outras línguas, encontrando, em meio às especificidades espirituais refletidas nas figuras de expressão dos povos, e em comparação com sua própria língua materna, as leis universais do pensamento, compartilhadas por todos. Esse homem verá na lógica grande riqueza e valor, e ela lhe será uma disciplina viva cuja dinâmica se afirma no real, de modo que lhe parecerá talvez um intrigante mistério a ubiquidade dela.

Bem diferente é o caso daquele homem que encontra a lógica pela primeira vez já como ciência constituída. Ao encará-la, ele nada perceberá além de um sistema de formas universais, abstratas e vazias que nada têm de concreto, mas que, antes, dão a impressão de pairarem nas nuvens como significados sem referência a constituírem talvez uma ciência isolada e particular.

O estudo da lógica, se comparado à riqueza do mundo refletida na multiplicidade das ciências sob sua influência que são de fato capazes de excitar o sentido, o sentimento e o interesse prático, facilmente parecerá uma ocupação dispensável, de vez que a sua influência sobre o pensamento se dá por ela mesma, de maneira espontânea e natural, muito mais do que pela sua transmissão formalizada ao modo de doutrina.

É, por isso, modelar a consideração que Hegel nos oferece sobre como uma sólida preparação intelectual deve preceder a ocupação com a lógica:

> Assim… a lógica tem de ser primeiramente aprendida como algo que certamente se entende e no qual se adentra, mas cuja *extensão*, *profundidade* e *significado ulterior*, de início, *perdem-se*. Apenas a partir do conhecimento mais profundo das outras ciências, o lógico eleva-se para o espírito subjetivo como um universal não somente abstrato, mas que apreende em si a riqueza do particular... Desse modo, o lógico só através disso adquire a apreciação de seu valor, quando se tornou o *resultado da experiência das ciências*; ele se apresenta ao espírito a partir delas como a verdade universal… O sistema da lógica é o *reino das sombras*, o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível. O estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a *formação absoluta* e a *disciplina da consciência*. Impulsiona aí uma ocupação afastada das intuições e dos fins sensíveis, dos sentimentos e do mundo meramente opinado da representação. Considerado por seu lado negativo, essa ocupação consiste no afastamento da contingência do pensar raciocinante e da arbitrariedade de deixar vir a mente e valer essas ou aquelas razões opostas... através disso, o pensamento conquista autossubsistência e independência. Ele se familiariza com o que é abstrato e, na progressão por meio de conceitos sem substratos sensíveis, ele se torna o poder inconsciente de acolher, na forma racional, a multiplicidade restante dos conhecimentos e das ciências, de apreendê-las e retê-las no que elas têm de essencial, de tirar o exterior e, desse modo, extrair delas o lógico – ou, o que é o mesmo, de preencher a base abstrata do lógico, adquirida anteriormente por meio do estudo, com o conteúdo substancial de toda a verdade e dar-lhe o valor de um universal, o qual não está mais como um particular ao lado de outro particular, mas se estende sobre tudo isso e é sua essência, o absolutamente verdadeiro. (HEGEL, 2016, pp. 61-62.)

Com base nessa passagem sugestiva de Hegel, pode-se afirmar que a lógica, em seu sentido especulativo, exige um percurso formativo que transcende a mera apreensão de conteúdos formais ou metodológicos. O estudo da lógica não consiste em um exercício puramente técnico, mas em uma disciplina do pensamento que demanda a ultrapassagem das evidências sensíveis e das opiniões imediatas, conduzindo o espírito à conquista de sua própria autonomia racional. Ao destacar que o verdadeiro valor da lógica só se revela a partir da maturidade proporcionada pelo contato com as demais ciências, Hegel reforça seu entendimento da lógica como síntese reflexiva e fundamento último do saber. Ela é a instância em que o pensamento se reconhece como sujeito ativo da totalidade, capaz de apreender e integrar a essência do real em sua inteligibilidade. Nesse sentido, o “reino das

sombras" da lógica não é uma abstração vazia, mas o espaço formativo onde o espírito adquire força, profundidade e capacidade crítica para acolher a verdade como totalidade racional.

6 CONCLUSÃO

A partir da análise proposta, pode-se afirmar que a lógica especulativa de Hegel representa um marco na história do pensamento filosófico. Ao recusar a separação entre forma e conteúdo, Hegel reconfigura os fundamentos da lógica, atribuindo-lhe um estatuto ontológico que a aproxima da metafísica sem, contudo, dissolver suas exigências rigorosas quanto à cientificidade do pensamento. Sua lógica não pretende ser um mero conjunto de regras abstratas, mas a expressão do movimento real do espírito, no qual o conceito revela-se como unidade viva de ser e pensamento.

Os obstáculos identificados por Hegel – a novidade do empreendimento, a escassez de materiais preparatórios e as lacunas inevitáveis de sua exposição – longe de enfraquecerem a proposta, atestam a complexidade e o pioneirismo de seu projeto. A lógica hegeliana emerge, assim, como uma tentativa singular de responder à necessidade histórica de uma ciência do pensamento capaz de integrar negatividade, contradição e mediação como forças motrizes do conceito.

Conclui-se que a *Ciência da Lógica* não apenas inaugura um novo modo de filosofar, mas permanece, ainda hoje, como referência para a reflexão crítica acerca dos limites e das possibilidades do pensamento. Mesmo reconhecendo a insuficiência da exposição original e a necessidade de reelaborações futuras, o próprio Hegel aponta para a vitalidade duradoura de sua lógica: um sistema que, em sua abertura especulativa, permanece capaz de interpelar e fecundar novas formas de pensar o real.

Vimos por que Hegel garante que só se pode apresentar à guisa de introdução uma histórica e raciocinante divisão geral da lógica como representação exterior do caminho percorrido até a ciência pura. Tal requisição do assunto é, também, uma exigência imposta pela natureza do que Hegel chama de pensamento especulativo. De vez que fugiria ao escopo deste capítulo resumir o intrincado trabalho expositivo a que se dedica todo o restante da *Ciência da Lógica*, pedimos a licença de reconhecer

finalmente, servindo-nos das palavras de Zubiri, que “a grandiosidade do pensamento de Hegel reside, em boa parte, em não ter-se limitado a lançar programas de filosofia senão depois de já tê-los realizado em si mesmo” (ZUBIRI, 2010, p. 267).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Theory of Colours*. Trad. Charles Lock Eastlake. Cambridge: The MIT Press, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser.* Trad. Christian G. Iber, Marloen L. Miranda, Frederico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Enciclopédia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. *Prefácios*. Tradução, comentário e notas Manuel J. do Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1990.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *The Science of Logic.* Trad. George de Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza*. Trad. Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2010.

ZUBIRI, Xavier. *Natureza, História, Deus*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.

13. Génesis (Lógica) de la «Sociabilidad Natural» en el *"System der Sittlichkeit"*

https://doi.org/10.36592/9786554602655-13

Hander Andrés Henao[1]

Resumen: En el periodo de Jena, Hegel elabora una síntesis entre los múltiples estudios que emprende y la serie de temáticas abarcadas en su reflexión filosófica. No se puede reducir este periodo de la formación del pensamiento de Hegel al estudio de la teología, un momento "juvenil de estudios iniciales". Antes, por el contrario, abarcando un estudio de la teología, Hegel avanza también en la elaboración de una sistematicidad en los estudios en ciencias de la naturaleza, de la economía política clásica, así como en otras ramas muy incipientes en la época como la antropología física, los estudios etnográficos, constatables en el manuscrito inacabado intitulado por J. Karl F. Rosenkrantz (1805-1879) "*System der Sittlichkeit*" de 1802-3. Me propongo esbozar brevemente el nexo entre *lógica* y filosofía real en la primera parte dedicado a la exposición de la *eticidad natural* [*natürliche Sittlichkeit*], para mostrar que allí Hegel expone el momento genérico de la vida como una *sociabilidad natural*. El joven Hegel se propuso comprender el modo en que la vida comunitaria natural del ser humano se asume como *forma* actualizada en las diversas configuraciones abstractas de la modernidad y el capitalismo, es decir, entender los nexos racionales intrínsecos que vinculan la naturalidad del ser humano con su carácter histórico.
Palabras claves: Eticidad, Forma de Vida, Sociabilidad Natural.

ABREVIATURAS:

GW = Gesammelte Werke (Hamburg: Meiner, 1989–)

TWA = Werke in 20 Bänden. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).
LM = Logica et Metaphysica //
SS = *System der Sittlichkeit* // O Sistema da Vida Ética. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa. 2018
***Naturrechtsaufsatz* =** *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* // Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. Edições Loyola. São Paulo. 2007

LMN = *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* //

[1] Aspirante a Maestro en Filosofía por la Universidade de Brasília- UnB. Bolsista CAPES. Integrante del NEPA_UnB. Lattes: http://lattes.cnpq.br/8656272474971455
E-mail: sociologiadialectica11@gmail.com

ENC = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I-II-III //* Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. 2005
WdL = *Wissenschaft der Logik I -II //* Ciencia de la Lógica. Vol.1 e Lógica Objetiva e Vol. 2 Lógica Subjetiva. Trad. Félix Duque. Abada Editores. Madrid. 2011 e 2015
LFFD =*Grundlinien der Philosophie des Rechts* **//** Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. Marcos L. Müller. Editora 34. São Paulo. 2022 // Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Trad. Eduardo Vásquez, Madrid. Editorial Biblioteca Nueva, 2000

—

«[..] Der Geist ist nur das Aufheben seines Andersseyn; diß andere, als er selbst , ist die Natur; der Geist ist nur das sich aus diesem Andersseyn zu einem sich selbst gleichen macht [..]»

GWF. Hegel

Introducción

Los vínculos que se establecen entre la "*Lógica"* y la "*Realphilosophie*" indican que, lejos de solipsista o panlogicista, Hegel se abre al problema de la totalidad desde la inmanencia de la referencialidad [*Wechselwirkung*] entre ambas dimensiones (el del ámbito de lo puramente inteligible y el del mundo fenoménico concreto), de ahí viene el problema del comienzo [*Anfang*] considerado arduamente en su *WdL* (TWA, Bd.5, pp. 35-56). Ya desde su juventud, durante su estancia en la ciudad de Jena, se interesó Hegel por sistematizar las principales discusiones en el ámbito de la metafísica, pero también incursionó arduamente en el estudio de la historia natural (geología y geografía, química y mecánica), así como abordó las principales discusiones en los campos de la economía política clásica [*Staatsökonomie*] y avanzó en aproximaciones etnológicas y en antropología física. Todas estas investigaciones decantan prospectivamente en la organización enciclopédica del saber (Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu), sin embargo, desde una mirada retrospectiva, en este periodo de Jena - "*para nosotros*"- es claro el dinamismo y vertiginoso proceso constante de elaboración. Esto último es particularmente palmario en el manuscrito, por lo demás inacabado, titulado por Rosenkranz de *"System der Sittlichkeit"* de 1802/03 en el que se hace patente el conjunto de estas confecciones exploratorias y

al mismo tiempo indica *in nuce* el sistema hegeliano de madurez (NEGRO PAVON, 1983, p.11; SCHMIDT, 2007, pp. 12-15).

Este manuscrito de juventud que se encuentra entre el recorrido hacia la elaboración de un sistema y, lo que es un sistema consolidado sin presupuestos, contiene en sí mismo el nexo [*zusammenhang*], tanto progresivo como regresivo, que abre el pensamiento hegeliano a nuestro presente histórico, político y cultural. El ***SS*** es un texto del cual se extrae una revitalización del pensamiento hegeliano desde aquellas dimensiones y desdoblamientos argumentales en su configuración filosófica, dejados de lados en los modos en que tradicionalmente se aborda el sistema especulativo. Me propongo entonces un comentario en esta dirección, una interpretación que permita brindar elementos preliminares en el orden de una hipótesis de lectura según la cual, Hegel entiende la racionalidad humana en unidad con el proceso general de la vida natural, una unidad dinámica del *venir-a-ser* natural de lo humano y el *venir-a-ser* humanizado de la naturaleza, que se expresa como forma concreta de reflexividad de un «*Ethos*». Así que, la perspectiva del joven Hegel acerca del surgimiento de la *Sittlichkeit* como la reciprocidad de la relación entre espíritu y naturaleza, permite considerar el horizonte de su filosofía social más allá de la sociedad civil [*bürgerliche Gessellschft*] y sobre otros bordes hermenéuticos para asumir su crítica inmanente a la sociabilidad del capitalismo colonial y a la propia civilización del antropoceno.

El Problema Método-*Lógico* en el *"System der Sittlichkeit"*

Una de las principales dificultades a la hora de abordar el manuscrito de ***SS*** es su trasfondo metodológico, ya que por su carácter fragmentario (inacabado) y terminología, da la impresión de estar completamente cubierto de la influencia de Schelling y en el marco de la discusión con Fichte; sin embargo, y siguiendo a Steffen Schmidt (2007, p.86), más allá de las evidentes resonancias del contexto de discusión con estos dos filósofos y con su interpretación de la filosofía trascendental kantiana y el romanticismo, existe ya en este joven Hegel una voluntad inconfundible de sistematización, aunque muchas veces se presente de modo abrupta en el texto. Lo cierto es que es un escrito que tiene una continuidad directa con el ***Naturrechtsaufsatz***

(1802/03) y con las primeras elaboraciones del carácter *lógico* de la especulación en ***LM*** (1801/02) y ***LMN*** (1804/1805), en los que claramente podemos ver un pensar filosófico propio de Hegel que procura ir más allá de las limitaciones de la filosofía trascendental de Fichte y del idealismo objetivo de Schelling, ya que en la articulación de estos escritos se ve operar la búsqueda de la unidad entre una filosofía del espíritu (que acá el joven Hegel denomina todavía como metafísica) con una filosofía de la naturaleza, unidad que debe ser demostrada por *estructuras lógicas* subyacentes y que hace notar a ambos (al espíritu y a la naturaleza) como momentos diferenciados de esa totalidad absoluta [*Einheit absolute Totalität*].

A pesar de lo anterior, el uso "artificial" de la terminología schellingniana en el ***SS*** deja la impresión de que el joven Hegel se sirve en lo fundamental del método de las potencias [*Potenz*] contenido sobre todo en el *"Sistema del Idealismo Transcendental"* (1800) de su amigo del seminario de Tubinga. Y es que Schelling se había propuesto reconciliar la libertad con la naturaleza asumiendo decididamente la premisa spinoziana de *Deus sive natura* al aventurar un camino de la superación del principio de la consciencia del "Yo absoluto", estipulando un presupuesto más superior y anterior; así que considerando lo absoluto como fundamento real e ideal lo identificó como el proceso natural, como lo orgánico que unifica el concepto y la intuición (Cf. SCHELLING, 2005, Intro. §1, p.83). Para Schelling la intuición [*Anschauung*] no distingue entre el ser y el pensar, ya que es sobre este presupuesto que se presenta la indiferencia absoluta, anterior a toda reflexión y que manifiesta el principio incondicionado como una especie de caída [*Abfall*] que da aparición a la absoluta identidad que no es sino Dios como indiferencia absoluta, así que la vida de la razón se fundamenta en ese proceso diferenciador y que son captados por su teoría de las tres potencias que permiten precisamente la aparición de los modos necesarios de esos universos finitos (Cf. SCHELLING, 2005, Cap. III , segunda época, D. Solución IV, pp. 185-187). Esquemáticamente Schelling representa el absoluto como A^3 para indicar ese movimiento interno diferenciador de indiferencia absoluta de lo finito (no-esencial) frente a la identidad absoluta, de modo que el dominio de lo real es entendido como lo afirmado ($A^1 \rightarrow$ A=B), el dominio de lo ideal como lo que niega (A^2), y la indiferencia como aquello que los integra y unifica (A^3), de manera que esta distinción entre identidad absoluta e indiferencia absoluta es lo que da nacimiento al mundo

finito (Cf. SCHELLING, 2005, Cap. III, primera época, C. I., pp.140 -146). Resumiendo, estas tres potencias pueden ser entendidas como el momento de la reflexión (primera potencia), el de la subsunción (segunda potencia) y el de la razón (tercera potencia), división que trata entonces de un método que parte de una serie escalonada de potencias [*Potenz*] que buscan la presentación [*Darstellung*] adecuada del absoluto (SCHMIDT, 2007, p. 116).

Pues bien, el paralelismo es considerable y, particularmente explicito, sin embargo, no se trata de una aplicación "sin más"; antes, por el contrario, tanto Schelling como Hegel se ven influenciados en el uso de este término de la potencia [*Potenz*] presente no solamente en la tradición filosófica, sino también lo está particularmente en el desenvolvimiento de las ciencias naturales, de modo que no se trata de una dependencia unilateral (cf. SCHMIDT, 2007, p.87 y p.116), sino más bien, un modo de ensayo terminológico, pues, y como también resalta a Steffen Schmidt (2007, p.87), en el manuscrito se hacen patentes las construcciones de un léxico propio de la filosofía especulativa como *Potenz*, *Identität*, *Totalität*, *Indifferenz* y das *Absolute*, no obstante, se hace para poner en movimiento el principio de negatividad inexistente en Schelling (y que lo distanciará en definitiva al final de esta etapa de formación del pensamiento de Hegel). Por otro lado, aunque parezcan coincidir, la división del manuscrito ***SS*** no es simétrico al método de las potencias schellingniano, sobre todo por la segunda parte intitulada "lo negativo" [*das Negative*...] (GW 5, pp. 309-323) que disloca dicho procedimiento. Asimismo, en la primera parte del manuscrito ***SS***, aunque más cercano a dicho procedimiento, en él ya se establece un vínculo más íntimo con el ***Naturrechtsaufsatz*** (1802/03), pues trae a colación la *eticidad absoluta* [*absolute Sittlichkeit*] según la relación [*Verhältniss*] (GW 5, p.280); este último término indica lo que será desarrollado posteriormente en ***LMN*** (1804/05) **(**GW 7, pp.36-80). Sin más rodeos y, haciendo un poco eco de la lectura que de este periodo en la formación del pensamiento hegeliano esbozó André Kaan (1975, p.489), la continuidad entre ***Naturrechtsaufsatz*** y el ***SS*** es definida por el tipo de relación [*Verhältniss*] que Hegel establece entre la *lógica* y la "*Realphilosophie*" (que para ese entonces denomina metafísica y filosofía de la naturaleza).

Hegel no toma prestado externamente su modo de proceder, sino que este viene dado en la forma de exposición [*Darstellung*] que sigue precisamente la

necesidad lógica [*logische Notwendigkeit*] conforme al orden inmanente de su principio de racionalidad de lo negativo de la especulación [*das negative der Spekulation*] (***LM*****,** GW 5, p.274). Esta es la *lógica pura* [*reinen Logik*], que si bien todavía no distinguida como introducción al sistema o ciencia especulativa propiamente dicha, manifiesta ya el sentido de una racionalidad más elaborada entre el ámbito del ser inmediato y el de la idealidad de la razón (MATTANA EREÑO, 2019, p.259; KAAN, 1975, pp.492-493), lo que demuestra su relativa autonomía en la infinitud [*Unendlichkeit*] pura de la inteligibilidad que conecta [*zusammenhang*] la diferenciación interna entre el espíritu y la naturaleza (***LMN****,* GW 7, p.180). En suma, esta es la ejecución operativa que es inmanente y que se presenta como implícita tanto en ***SS*** como en ***Naturrechtsaufsatz*** en cuyo progresar ocurren sus determinaciones [*Bestimmungen*] internas en la medida que em ambos se expone el movimiento del concepto de eticidad absoluta [*absoluten Sittlichkeit*], siguiendo una ejecución en el mismo sentido como posteriormente lo presentará Hegel en su madurez en los §§31-32 de ***LFFD*** (TWA, Bd. 7, pp.84-87).

El periodo de Jena para el joven Hegel significó incursionar en el grande escenario cultural alemán, confrontar sus principales ideas con las demás figuras de gran prestigio, en cuanto él mismo producía el suyo mientras construía los cimientos iniciales de un sistema filosófico; pero sobre todo, fue el momento en el que su elaboración especulativa debía contener y expresar, con contenido y consistencia, la configuración de una época histórica, su racionalidad intima expuesta en una articulación conceptual conforme a la verdad de su dinámica interna. Aunque la efervescencia cultural de Jena había mermado cuando el joven Hegel arriba allí, el contenido histórico de una época que se dirige hacia una transformación de los principios establecidos por la tradición y el conjunto de relaciones sociales que le son intrínsecas, conservaba la llama de lo "todavía presente", por lo que avivó en el joven Hegel ese ímpetu de expresar con su filosofía la racionalidad inmanente a una nueva época histórica. Es decir, lo que es un manuscrito para sus lecciones sobre derecho natural en la universidad de Jena, conecta el orden de la exposición con las determinaciones inmanentes a la inteligibilidad del concepto.

En la medida que el joven Hegel se propuso como enunciación de su posición filosófica, la expresión de la *necesidad histórica* de su filosofía como la captación del contenido y forma de la configuración de una época (EDWARDS,1980, p.37), su

filosofía no sólo debía exponer un contenido, sino que también debía proponer un método capaz de definir las *formas* abstractas por las cuales este contenido se moviliza internamente a partir de la dinámica de los nexos entre estas *formas* abstractas y sus transiciones. De ahí porque para Hegel ya desde este periodo de su formación, era menester que la filosofía surgiera inmanentemente de las entrañas del cauce histórico de la vida humana, como presentación de los nexos establecidos entre la dimensión *lógica* y *real* en la especulación.

Génesis Dialéctica de la «Sociabilidad Natural» en el *System der Sittlichkeit*

El modo como es expuesto la temática de la génesis de los vínculos comunitarios como la articulación entre las instancias naturales (las necesidades) y culturales (el lenguaje) sobre la base del proceso de trabajo en las primeras páginas del ***SS***, da lugar a la hipótesis según la cual el joven Hegel postula una «Sociabilidad Natural» cuya base racional es anterior a la formación de la constitución Estatal y de la consciencia autorreferencial del individuo como libre; es decir, un punto en el que la intuición subsume al concepto [*Subsumiertsein des Begriffs unter die Anschauung*] y lo ético se desenvuelve a partir de lo natural y en un movimiento que descentraliza la consciencia (reflexiva) del ser humano. La eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] expresa una comunidad orgánica como «Sociabilidad Natural», una instancia pre jurídica y pre-comercial, que es formulada como la primera potencia de la eticidad absoluta [*absolute Sittlichkeit*] y como una relación abierta entre espíritu y naturaleza, ya que no se presenta atravesada por el *telos* de la racionalidad de la abstracción del valor y la división mecánica del trabajo en el capitalismo, o como lo enuncia en el manuscrito, la segunda potencia como la subsunción de la intuición en el concepto [*Subsumtion der Anschauung unter den Begriff*].

Hegel piensa claramente en los modos de la transición [*Übergang*] de racionalidad de la forma natural a la forma abstracta de la eticidad [*Sittlichkeit*], ese tránsito de la primera potencia de la naturaleza a la segunda potencia de la infinidad, un proceso de idealidad y diferenciación interna entre lo particular y lo universal como adecuado [*Adäquatsein*] a su determinidad [*Bestimmheit*] (***SS,*** GW 5, pp.279-280). Es decir, Hegel quiere expresar el movimiento por el cual una época histórica se erige

como realización actual de sus *presupuestos* [*Voraussetzung*] en tanto *puestos* [*Setzen*] por su dinámica interna de reproducción objetiva y universal.

La naturaleza en ese sentido no se da como indiferencia sino como relación [*Verhältniss*], así que la vida como proceso indiferenciado deviene singularidad [*Einzelnheit*], haciendo emerger con ello lo ético como *forma* originaria (primitiva) [*Ur-form*] (NEGRO PAVON, 1983, p.28), de tal modo que de la inmediatez de la negatividad se produzca la referencia entre el ser humano, su mundo natural y su carácter comunitario como la escisión [*Trennung*] interna que permite precisamente la dinámica de la vida como una eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*]. Lo que se destaca en esta primera parte de ***SS*** es el proceso natural de negatividad como la entera posibilidad natural del género [*der Gattung*] que aparece [*Erschine*] como naturaleza; o, en otras palabras, la sociabilidad comunitaria natural que se manifiesta como la posibilidad genérica de la *forma de vida*. La eticidad [*Sittlichkeit*] brota como un impulso [*Triep*] natural, una indiferencia [*Differenzlosigkeit*] entre el sujeto y el objeto que se presenta como fenómeno, una idealidad en su ser otro y, por eso Hegel lo estipula como el mundo objetivo en la medida que es una referencia singular hacia lo exterior como eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] (***SS,*** GW 5, p.281).

Lo anterior es lo que denomina el sentimiento práctico [*praktische Gefühl*], una unidad inmediata con la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*], en la medida que inmanentemente vincula la *forma de vida* como *estructura lógica* de la subjetividad con la mediación reciproca de la universalidad y particularidad, permitiendo el desgarro de la singularidad viva (DE ZAN, 2009, p.159). Como decimos, se trata de una descentralización desde el punto de vista de la conciencia para hacer prevalecer en ella la naturalidad de lo social, sostenida en la misma naturalidad comunitaria humana orgánicamente articulada a la sustancialidad inmediata que Hegel va a concebir posteriormente bajo las determinaciones de la inteligibilidad *lógica* en el momento subjetivo de la vida (***ENC*** §216, TWA Bd.8, pp.373-374).

Luego, la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] como comienzo [*Anfang*] indica el trasfondo desde donde emerge su inteligibilidad racional y que desencadena el conjunto de movimientos dialécticos por medio de los cuales se van concatenando cada uno de sus momentos que progresivamente hacen superar [*Aufheben*] la serie de unilateralidades que se producen en su dinámica; se trata de la *negatividad*

abstracta[2] propia de la inmediatez indeterminada del Ser, cuya facticidad o ser-ahí [*Dasein*] es la síntesis inmanente de ese su devenir [*Werden*] interior característico de la unidad del ser [*Sain*] y nada [*Nichs*]. Lo que para este periodo en la ***LMN*** es esta unidad considerada como relación simplísima y negativa de sus momentos (GW 7, p.279), en el periodo de madurez en la ***WdL I*** se enuncia como la síntesis inmanente [*immanente Synthesis*] del ser [*Sain*] y nada [*Nichs*], los momentos de realización del devenir [*Werden*] (TWA, Bd. 5, p.100). En definitiva y, como enunciado anteriormente, por más que Hegel use la terminología de la subsunción [*Subsumtion*] y de la potencia [*Potenz*], lo que está operando en la génesis de la «sociabilidad natural» es el devenir [Werden] que produce y suspende su *diferencia*, en el sentido de la afirmación de la *diferencia* e inmediata *suspensión* de la *diferencia* que permite el dinamismo como *contradicción* [*Widerpruch*] en la que se da el ser ahí como naturalidad de la socialidad humana.

La exposición de la eticidad absoluta [*absolute Sittlichkeit*] como simple e inmediata en la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*], produce sus transiciones [*Ubergehen*] como sus opuestos, en los que la subsunción [*Subsumtion*] de la unidad en la multiplicidad revela que la misión especulativa de estas operaciones está en reflejar recíprocamente la universalidad de la vida en la singularidad negativa, haciéndose patente la forma conceptual que da distinción al pensamiento especulativo (cf. KAAN, 1975, p.490). Esto quiere decir que la conexión entre el ser uno de un pueblo y su generalidad natural universal, despliega una racionalidad interna en donde la mediación de lo natural desdobla una sociabilidad de singularidades prácticas desde donde brota la diferencia interna de la unidad. Se trata de una exposición genética inmanente, porque *presupone* lo ocurrido para poder *poner* el orden de conexiones internas que lo reproducen como inmediatez. En otros términos, Hegel sabe de la existencia de pueblos particulares, pero quiere mostrar el desenvolvimiento natural de toda forma de vida, para dejar sentado la pluralidad infinita que, sin embargo, significan una unidad común como vida natural genérica.

En las ***LMN*** (GW 7, pp. 138-139) Hegel expresa esta reciprocidad entre lo singular y la universalidad del género [*Gattung*] como el punto culminante de un

[2] Retomo em este punto los planteamientos del profesor Marcos Lutz Müller y su caracterización sobre el comienzo absoluto en la *WdL*. Cf. (MÜLLER, 2024, pp.216-219).

movimiento general de transiciones de la objetividad, el ser supremo [*höchste Wesen*] de cuyos momentos son el mundo [*Welt*] y el alma [*Seele*] y que prepara la incursión a lo que ahí se denomina *metafísica de la subjetividad.* Entonces se trata de una unidad negativa [*negative Einheit*] que anula sus momentos como un *ponerse* referido absolutamente así mismo como interacción reciproca [*Wechselwirkung*] de estos momentos diferenciados. Así lo enuncia:

> «[…] In dem Processe der Gattung, als der Existenz der Welt, ist, wie gezeigt, die Totalität selbst nur in ihren Gegensätzen, undihrer Einheit die leere Mitte des Übergehens, und es sind in der That immer nur die beyden Seiten des Überganges; sie sind gesetzt als an sich seyend, aber selbst mit ihrem Gegensatze bezeichnet, oder sich bewegend um im Gegentheil zu verschwinden […]» (***LMN,*** GW 7, p. 150)

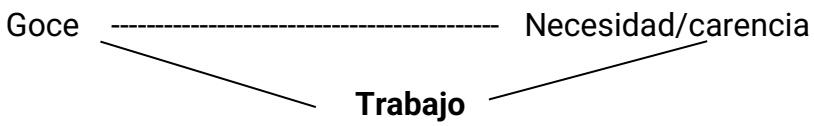
Lo que se expresa conjuntamente en ***LMN*** y en ***SS*** es un movimiento necesario que hace aparecer el contraste en el que se auto-conservan [*Selbsterhaltung*] al mismo tiempo el género [*Gattung*] y la singularidad [*Einzelnheit*]. La eticidad absoluta [*absolute Sittlichkeit*] y la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*], se vinculan recíprocamente sobre esta inteligibilidad pura o determinación *lógica* de la vida ética.

Ahora, esta exposición del joven Hegel no es una metafísica de la vida genérica humana cargada de especulación conceptual y sin referencial empírico alguno, antes por el contrario, la misma presentación de la primera potencia como eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*], es una postura afincada en los procesos materiales de la vida biológico y social del ser humano y, por esto, la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] brota desde estas determinaciones que son precisamente la base de la dimensión *lógica* que unifica la naturaleza y el espíritu en una misma dinámica procesual.

El trabajo [*Arbeit*] se entiende como esa relación abierta entre la naturaleza y los modos inteligibles por los cuales los movimientos dispersos de la totalidad se elevan como subsunción recíproca en sentido de posibilidad de comportamiento ético, lo que Hegel llama un sentimiento práctico [*Praktiche Gefühl*], una singularidad absoluta cuyas funciones básicas son comer y beber y donde no existe conciencia y, sin embargo, se trata de la pura generalidad vital (***SS***, GW 5, pp. 282-284). En ese orden de ideas, en el ***SS,*** la génesis de la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] brota de su

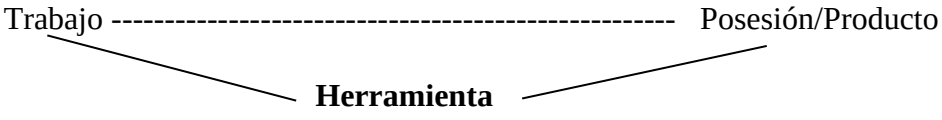
movimiento en lo Otro [*Andere*] y el joven Hegel lo desenvuelve en tres modos de su dialéctica:

1era Dialéctica:



Este es un momento de juego reciproco entre lo externo y lo interior, en el que la individualidad pertenece a la naturaleza y significa el modo de reproducción biológica de la vida que se presenta como lo puramente general que subsume. El carácter humano es entendido en este punto por Hegel como lo inmediatamente natural y en donde la ruptura de la unidad es puesta por la carencia vital patente en los procesos fisiológicos de la vida orgánica y el cuerpo, que puja desde adentro hacia el exterior y produce un doble movimiento de absorción entre lo interno y lo externo. La singularidad viviente es una totalidad natural. El objeto acá se presenta como una anulación y aniquilamiento constante, por lo que es el trabajo lo que produce la idealidad indiferenciada al convertirse en el mediador que permite la subsunción y la aparición de la idealidad subsumida al inhibir [*gehemmten*] el goce en la aniquilación del objeto y consolidar una objetivación sobre la naturaleza (***SS***, GW 5, pp. 282-284).

2da Dialéctica



Herramienta

En este movimiento el sentimiento práctico ya comienza a ser subsumido en el concepto, es decir, surge un mayor énfasis en la espiritualización de la naturaleza, ya que se ha entrado en la producción del mundo objetivo como actividad genérica que

se reconoce en sus producciones. La objetividad emerge desde el mismo sentimiento práctico que actúa como trabajo negativo con la naturaleza y, en ese sentido, transforma el objeto, otrora aniquilado en el goce, en un producto [*Produkt*] y en posesión [*Besitz*], haciendo con que la naturaleza adquiera una racionalidad en finalidades que son colocadas por la actividad vital del ser humano. El trabajo ha establecido ya otra serie de relaciones entre lo viviente y su mundo natural de reproducción, decantándose una distinción entre el sujeto y el objeto que se subsumen recíprocamente dejando como termino mediador a la herramienta-instrumento [*Werkzeug*] (***SS***, GW 5, pp. 284-285). El mundo objetivado por el trabajo deja una idealidad contenida en el conjunto de los instrumentos y herramientas (medios de producción) con las cuales transforma los objetos de la naturaleza en una serie de poses que funcionan como posibilidades objetivas de realización del goce, de tal manera que inscribe en ellos una serie de relaciones que se instalan sobre el sentimiento práctico y de la que nace una sociabilidad.

Lo interesante es que, en este punto de la exposición, el joven Hegel distingue entre un trabajo mecánico [*mechanischen Arbeit*] y un trabajo vivo [*lebendigen Arbeit*], como una determinación existente una vez creado el mundo objetivado de la naturaleza sobre la base de los medios con los cuales el trabajo opera y se reproduce socialmente en esta interacción con su carácter natural. La primera forma del trabajo dice de la fase inicial en el que se presenta la pura aniquilación de la naturaleza en la apropiación singular del sentimiento práctico, una subsunción de la naturaleza al sujeto, en una acentuación de la diferencia entre ambos. Con ello, Hegel quiere indicar la forma de indiferencia abstracta en la que el sentimiento práctico se presenta como una individualidad absoluta que separa el sujeto como exterior a su objeto y como absoluto para sí mismo, manifestándose la unilateralidad de la dirección. En cuanto que el trabajo vivo [*lebendigen Arbeit*] es aquel en el que se mantiene una multidireccionalidad, una reciprocidad entre el sujeto y el objeto, no presentándose una supremacía entre ninguno de los dos, sino que más bien lo objetivo y lo universal son subsumidos, haciendo del sujeto naturaleza y de la naturaleza un sujeto, punto desde donde emerge la inteligencia [*Intelligenz*] (***SS***, GW 5, pp. 285-287). Entonces, el trabajo mecánico [*mechanischen Arbeit*] se encuentra en un punto evolutivo inferior al

trabajo vivo [*lebendigen Arbeit*], porque precisamente tiene una racionalidad todavía adscrita a una universalidad abstracta y no una concreta.

Las relaciones entre el trabajo, la herramienta y el objeto como apropiación-posesión, contenido en el modo del trabajo vivo [*lebendigen Arbeit*], genera un movimiento de coreferencialidad que los mantiene en unidad vital, en el sentido que hay una acción sobre la naturaleza que la deja en libertad de su dinámica (sobre su movimiento interno), es decir, no hay destrucción (como sí en el trabajo mecánico [*mechanischen Arbeit*]), sino modificación de su forma externa. Es por este motivo que Hegel lo desdobla como: a) trabajo con plantas (agricultura), b) trabajo con animales (domesticación), hasta c). trabajo con otros seres humanos (educación/cultivo/formación [*Bildung*]), clarificando el movimiento de las subsunciones como en a) tratándose de un objeto vivo que queda subsumido en el concepto, mientras que b) es un concepto subsumido en la intuición, siendo c) la idealidad absoluta de las potencias de a) y b), el concepto absoluto o lo que denomina allí de inteligencia [*Intelligenz*] (***SS***, GW 5, pp. 288-289).

Con la inteligencia [*Intelligenz*] el joven Hegel quiere mostrar la constitución del trabajo como una totalidad en la que la subsunción es asumida como subsunción, un movimiento autoreferente que forma [*Bildung*] una relación constitutiva en tanto determinación de grado superior en las relaciones humana, que son puestas como la mediación de su ser otro natural y la transformación de este en un para sí, en un dominio de lo exterior como *forma* adecuada de su finalidad interior. Hegel expresa de este modo una emergencia desde la naturalidad de la vida humana del carácter histórico y racional, ya que se trata del movimiento de alternancia de la universalidad en particularidad, el proceso por el cual, la generalidad vital se torna algo concreto. Se trata de una totalidad orgánica espiritualizada que desdobla las relaciones humanas como naturales y culturales al mismo tiempo y, en ese sentido, conteniendo en sí mismas el movimiento de las tres potencias como α) la relación entre los sexos, β) relación de padres e hijos y γ) relación entre los seres humanos, en donde el proceso vital emerge como un singular reconocer reciproco que aparece como el sujeto de la eticidad (***SS***, GW 5, pp. 289-290).

Esta dialéctica interna que desenvuelve las determinaciones y momentos de las mismas potencias y dialécticas inmanentes al movimiento general de la eticidad

natural [*natürliche Sittlichkeit*], hace de los vínculos naturales de la generalidad vital, una singularidad concreta de las formas de relacionamiento social (entiéndase espiritual) en donde el proceso natural de trabajo se presenta como el desdoblamiento de esta relación constitutiva. Hegel indica entonces con esta segunda dialéctica de la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*], la dinámica por la cual la infraestructura material de la vida genérica del ser humano, contenida en la primera dialéctica entre el *goce*[*Genuβ*], el *trabajo*[*Arbeit*] y la carencia/necesidad [*Bedürfnis*], una vez determinadas por el propio movimiento de las relaciones naturales atravesadas por la producción material de los medios de producción inscritos en la herramienta/instrumento[*Werkzeug*], producen una universalidad todavía más concreta, una sociabilidad que supera [*Aufhebung*], sobre la base del proceso de trabajo, los nexos propios de la primera dialéctica. La vida como *forma genérica* abstracta y universal, se efectiva como *forma de vida concreta*, que, sin dejar de ser general, significa el proceso singular de relaciones humanas materiales y específicas, una sociabilidad que cumple los procesos naturales a su reproducción como especie, es decir, de la vida como unidad de oposición y relación.

3era Dialéctica

Llegados a este momento, el sentimiento práctico ha tomado ya la configuración enteramente mediada por su propia racionalidad interna, por eso, el punto en el que la inteligencia [*Intelligenz*] comenzó a forjar una realidad global conforme a la historicidad de las relaciones constitutivas de la naturalidad humana, da lugar a esta tercera dialéctica, que ha atravesado tres modos de término medio (el niño [*Kind*], la herramienta/instrumento [*Werkzeug*] y el habla/discurso [*Riede*]) en la relación constitutiva (α, β y γ), forjando así una unidad entre el proceso de trabajo y el proceso de interacción social, lo universal como siendo lo interno presente en las

relaciones naturales. Esta tercera dialéctica es por eso ya un transitar para los modos de la infinitud, sim embargo, es ella misma una idealidad de lo formal de la relación constitutiva. Si bien en la segunda dialéctica la relación constitutiva demostró a la familia como el resultado natural de la constitución racional entre los sexos (α) el niño [*Kind*] fue ese emerger de los vínculos éticos que superaba la inmediata bifurcación entre los sexos, y la relación entre padres e hijos (β), la misma familia como constitución natural fisiológicamente determinada, abriéndose como una configuración en la relación general de formación [*Bildung*]) entre los seres humanos. La tercera dialéctica es en sí misma la naturaleza en el medio de la inteligencia [*Intelligenz*], el nexo entre el proceso de trabajo y el proceso de interacción social.

La mediación hecha por el discurso entre el proceso de trabajo, deja ver que Hegel quiere mostrar con esto el carácter natural de la inteligibilidad inscrita en el discurso [*Rede*], aun emergiendo de la racionalidad de la interacción social, toma su *forma* en los procesos naturales y materiales creados por el nexo entre el proceso de trabajo (las relaciones de producción) y los medios de producción (herramienta/instrumento[*Werkzeug*]) que han objetivado todo un mundo social material en la reproducción de la vida genérica. El discurso [*Rede*] posee un movimiento interno desde donde surge la inteligibilidad en su forma plena, un instrumento por el cual se produce la humanidad, siendo por eso considerado por Hegel como un instrumento interior de los seres inteligentes, la reciprocidad general entre estos (***SS***, GW 5, pp. 292-293). Lo que quiere ser expuesto es el proceso por el cual surge el lenguaje como una mediación que produjo lo humano en el niño [*Kind*], pero que no se reduce al uso intersubjetivo, aunque tiene que aparecer como tal, en el sentido que su existencia no es una pura formalidad abstracta, sino una singularidad en y para sí, una racionalidad en sí misma, inmediata subjetividad proyectada como objetividad. La interacción social se ha apuntalado sobre la conexión entre el trabajo, la herramienta/instrumento y la posesión/producto de la naturaleza, de tal manera que desde la naturalidad se desprende la dinámica histórica que redefine las mismas relaciones naturales y las convierte en *formas* de vida sociales y culturales propias de un grupo humano.

Es en esta tercera dialéctica donde la eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] queda demostrada como una articulación entre la *forma genérica* abstracta y una

forma de vida concreta que produce una sociabilidad natural singular, el nexo que hace posible la unidad entre lo que posteriormente va a llamar la antropología, su determinación *lógica* y una forma histórica concreta contenida en el espíritu objetivo. Es por esto que la exposición *lógica* muestra que la óptica aquí es sobre el proceso constante de formalización de las relaciones naturales, en el sentido de la separación de la base natural del trabajo (de la abstracción de la 1^{era} segunda naturaleza [Zweite Natur]) para instalar en ella un nexo abstracto general de una forma social histórica concreta (2da segunda natureza [Zweite Natur]) en el sentido del vínculo entre una eticidad natural [*natürliche Sittlichkeit*] que se subsume ante una eticidad histórica presente de la modernidad.

REFERENCIAS

Primaria

HEGEL, GWF. *System der Sittlichkeit.* En: GESAMMALTE WERKE 5. Schriften und Entwürfe.

_____. *Logica et Metaphysica.* En: GESAMMALTE WERKE 5. Schriften und Entwürfe.

_____. *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. En: GESAMMALTE WERKE 7. Jenaer Systementwürfe II.

_____. *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften.* En: WERKE Bd. 2. Jenaer Schrillen 1801-1807. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

_____. *Wissenschaft der Logik* I. En: WERKE Bd. 5. Jenaer Schrillen 1801-1807. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* En: WERKE Bd. 7. Jenaer Schrillen 1801-1807. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Band Wissenschaften* I. En: WERKE Bd. 8. Jenaer Schrillen 1801-1807. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

Secundaria

DE ZAN, J. La Filosofía Social y Política de Hegel: Trabajo y Propiedad en la Filosofía Práctica. 1a ed. - Del Signo. Buenos aires. 2009.

EDWARDS, A. HEGEL: SU IDEA DE FILOSOFIA EN 1801. Revista de Filosofía N°1 Vol. XVIII. Santiago de Chile. 1980.

KAAN A. La Pensée Philosophique de Hegel à Iéna (I). Revue de Métaphysique et de Morale, 80e année N°4 oct-dec. 1975 pp. 485-519.

MATTANA EREÑO L. La problematicidad de la reflexión anticipada en la Lógica de Jena: de la metacategoría de la Infinitud a la fundación de la Relación. Revista de Estudos Hegelianos. v. 16 n. 27. 2019.

MÜLLER, M. L. A Negatividade do Começo Absoluto. Em: MÜLLER, M. L. Ensaios Filosóficos I: Entre Marx e Hegel. Editora Phi. Campinas. pp.207-222. 2024.

SCHMIDT, S. Hegels *System der Sittlichkeit.* Akademie Verlag GmbH*,* Berlin 2007.

SCHELLING, F.W.J. Sistema del Idealismo Trascendental. Trad. Jacinto Rivera de Rosales & Virginia Lopez Dominguez. Editor digital: Titivillus.2005.

NEGRO PAVON, D. Introducción al Sistema de la Eticidad. Editora Nacional. Buenos Aires. 1983.

14. O Caráter Descritivo, Não-Explicativo, da Noção Hegeliana de Ciência da Natureza

https://doi.org/10.36592/9786554602655-14

Antônio Carlos da Rocha Costa[1]

Resumo: Este artigo mostra que a noção de *ciência da natureza* que Hegel desenvolve na sua *Ciência da Lógica*, ao examinar casos concretos de elaboração de conhecimentos científicos, é uma noção que considera que esses conhecimentos devem estar voltados para a *descrição* dos fenômenos naturais, não para a *explicação* dos mesmos. Inicialmente, o artigo caracteriza o *método epistêmico descritivo* que é próprio dessa concepção de ciência. Depois, o artigo examina o modo como Hegel analisa dois exemplos de concepções científicas de fenômenos naturais, o *modelo kepleriano* e o *modelo newtoniano* da forma da trajetória dos planetas em torno do Sol, evidenciando concretamente, em suas análises, a valorização daquele caráter *descritivo*. Finalmente, o artigo examina alguns conceitos da lógica de Hegel que, à primeira vista, pareceriam poder apoiar o desenvolvimento de uma noção de *ciência natural explicativa*, mas que de fato não podem fazê-lo na generalidade necessitada pela ciência contemporânea.
Palavras-chave: Lógica de Hegel, Ciência Natural, Método epistêmico, Descrição, Explicação.

1.Introdução

Este artigo mostra que a noção de *ciência da natureza*, cujos princípios Hegel elaborou em sua *Ciência da Lógica* (Hegel, 2016-2018), tem caráter *descritivo*, e não *explicativo*, como é predominantemente exigido hoje em dia.

Que a *descritividade* seja a característica determinante da noção hegeliana de *Ciência natural* decorre do caráter *descritivo* da noção de *Ideia de verdadeiro*, que Hegel introduziu como a *forma lógica* dos conhecimentos científicos, assim como do caráter *descritivo* do *método epistêmico* que ele propôs com base naquela ideia. Exigência de mera *descritividade* que se evidencia na perspectiva que ele adotou, naquela obra, em suas *análises críticas* de concepções científicas vigentes na época.

[1] Pós-doutorando, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.
Email: ac.rocha.costa@gmail.com.

O artigo está organizado como segue. Na Seção 2, apresentamos inicialmente nossa noção geral de *método epistêmico*. Depois, expomos as noções de *descrição* e *explicação* que foram utilizadas neste artigo. Em seguida, indicamos de que modo o *método epistêmico* proposto por Hegel tem o caráter de *método descritivo*. Finalmente, com base na noção hegeliana de *Objetividade exterior*, introduzimos a noção de *falha epistêmica*, condição à qual, pensamos, todo *método epistêmico* está sujeito, incluindo o *método epistêmico descritivo* proposto por Hegel.

Na Seção 3, sumariamos as principais noções da lógica hegeliana necessárias à análise formal desse *método*, a qual realizamos na Seção 4.

Na Seção 5, revisamos um exemplo de concepção científica que foi valorizada por Hegel como *válida*, exatamente por ter caráter *descritivo*, e um exemplo de concepção científica caracterizada por ele como *inválida*, por não ter esse caráter, quais sejam: o *modelo de trajetória de planeta* em torno do Sol proposto por Kepler e o *modelo* correspondente proposto por Newton.

Na Seção 6, sintetizamos os principais aspectos da noção hegeliana de *Ciência natural*, extraídos das análises realizadas nas seções anteriores.

Na Seção 7, consideramos as noções de *causa eficiente* e *fundamento*, introduzidas por Hegel na *Ciência da Lógica*, as quais, aparentemente, poderiam ser pensadas como capazes de orientar a constituição de uma noção de *Ciência natural* de caráter *explicativo*, mas que se mostram atreladas à perspectiva *descritivista* e que, por isso, não podem fazê-lo no grau de generalidade exigido pela ciência contemporânea.

A Seção 8 é a Conclusão.

2. O método epistêmico descritivo, informalmente

2.1 A noção geral de método

Por *método* entendemos uma *estrutura operatória ordenada*, isto é, um *conjunto de operações* e uma *relação de ordem* entre elas, a relação indicando a ordem em que é preciso realizar as operações para que se possa *produzir* o *tipo de resultado* para o qual o método foi pensado. Adicionalmente, entendemos que todo método é *relativo*

a um determinado *tipo de situações iniciais* a partir das quais a *execução correta* do método pode produzir o *tipo de resultado* para o qual o método foi concebido.

Dizemos, então, que todo método tem uma *estrutura operatória* dada por uma quádrupla do tipo (*Op*, *Ord*, *Inic*, *Res*) onde:

- *Op* é o conjunto de *operações*;

- *Ord* é a *relação de ordem* das operações (não necessariamente uma *ordem total*);

- *Inic* é o *tipo das situações iniciais* às quais o método pode ser aplicado;

- *Res* é o *tipo dos resultados* que o método produz, se executado corretamente.

2.2 A noção de método lógico

Por *método lógico* entendemos um *método* cujas operações são *operações lógicas*, isto é, operações que operam sobre *conceitos* ou sobre *estruturas conceituais*, isto é, *estruturas* construídas a partir de *conceitos* (juízos, proposições, deduções, teorias).

2.3 A noção de método epistêmico

Por *método epistêmico* entendemos um *método lógico* que é capaz de realizar *derivações de conceitos* a partir de *representações* de um objeto dado, *conceitos* que são supostos, então, serem *adequados* a esse objeto.

2.4 As noções de descrição e explicação adotadas no artigo

Por simplicidade, adotamos aqui as seguintes noções de *descrição* e de *explicação*. Dizemos que uma *descrição* de um *Objeto* é dada por uma expressão que visa capturar os *principais aspectos observáveis* desse *Objeto*. Esquematizamos o procedimento que realiza uma *descrição* como mostrado na Figura 1.

Figura 1: Visão geral do procedimento de descrição de um objeto

Dizemos que uma *explicação* de um *Objeto* é dada por uma expressão que visa capturar os *principais aspectos observáveis* desse *Objeto*, mas considerando que pelo menos uma parte desses aspectos resultam de *operações* que são realizadas sobre ele por um segundo *Objeto*. Este segundo *Objeto* é denominado *Objeto operador* e o primeiro *Objeto* (aquele cujos *principais aspectos* se visa descrever e que resultam pelo menos em parte das *operações* realizadas pelo *Objeto operador*) é denominado *Objeto operado*.[2]

Como se verá na sequência, é uma característica de todo processo de *explicação* que o *Objeto operador* considerado não seja necessariamente observável, isto é, a existência dele pode ser apenas pressuposta. Assim, esquematizamos o procedimento que realiza uma *explicação* como mostrado na Figura 2, onde a seta tracejada indica a presença da *suposição metodológica*.

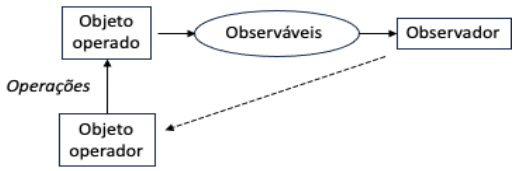


Figura 2: Visão geral do procedimento de explicação de um objeto

Dizemos, resumidamente, que toda *descrição* tem caráter *observacional* e que toda *explicação* tem caráter *causal eficiente*. Notamos, por outro lado, que Hegel não utiliza os termos "observação" e "observável", mas sim expressões do tipo "presente na experiência" ou "singularidade da percepção".

[2] Note-se que esta noção de *explicação* se relaciona, em sentido aproximativo, com o conceito kantiano de *conhecimento sintético* (Kant. *Crítica da Ração Pura*, B11), pois, nos termos adotados aqui, esse conceito de *síntese* caracteriza o conhecimento que *acrescenta* à noção do *Objeto operado* uma ou mais *Determinações* que não poderiam ter sido derivadas dela, exatamente o que é alcançado pela consideração do *Objeto operador* e suas *Operações*.

2.5 A noção de método epistêmico descritivo

Por *método epistêmico descritivo* entendemos um *método epistêmico* que opera em conformidade com a estrutura operatória da Figura 1. Esse é o tipo de método prescrito pelas ideias que são do tipo *Ideia do verdadeiro*, o tipo de ideia que capta a estrutura lógica da noção hegeliana de conhecimento científico (ver, abaixo, as Seções 3 e 4).

2.6 A falha epistêmica subjacente a todo método epistêmico

Tomamos emprestado o termo *falha* da ciência da *Geologia*[3] para formar o termo *falha epistêmica*, com o qual designamos a *descontinuidade*, e a correspondente *possibilidade de deslizamentos conceituais*, entre os conceitos do *plano interno ao pensamento* e os *Objetos* presentes no *plano externo ao pensamento*.

Colocada nos termos da lógica hegeliana, essa noção de *falha epistêmica* se apresenta, em termos gerais, como a incapacidade dos *conceitos* de apreenderem adequadamente as *determinações* dos *Objetos exteriores*. Ou, como Hegel também expressa frequentemente, na incapacidade de esses *objetos exteriores* realizarem adequadamente as *determinações* dos conceitos. Em particular, os *deslizamentos conceituais* podem levar a *inadequações* quando da separação entre as *determinações essenciais* e as *determinações inessenciais* dos objetos.[4]

3. Os fundamentos lógicos da apresentação formal do método epistêmico descritivo

O *método epistêmico descritivo* tem na *Lógica da Razão* de Hegel, i.e., na sua *Lógica do Conceito* (Hegel, 2018), as *noções* que o estruturam. Nesta seção, resumimos as principais características dessas noções. A apresentação formal do método é realizada na Seção 4.

---

[3] Ver, p.ex., https://en.wikipedia.org/wiki/Fault_(geology)

[4] No primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2013), a *falha epistêmica* é caracterizada em termos linguísticos, isto é, em termos da *incapacidade* da linguagem de captar de modo adequado as características dos *Objetos singulares* que estão presentes no *plano externo ao pensamento*.

3.1 Planos interno e externo ao pensamento, lógicas da razão e do entendimento

A característica mais marcante da *Lógica da Razão* é que ela pressupõe uma distinção ôntica fundamental: a distinção entre dois planos ônticos, o *plano interno ao pensamento* e o *plano externo ao pensamento*.

É marcante nessa distinção que o *plano interno ao pensamento* tem os *Conceitos* e sua atemporalidade como seu elemento, ao passo que o elemento do *plano externo ao pensamento* é constituído pela *multiplicidade de coisas exteriores*, instáveis e contingentes.

Essa característica de *instabilidade* e *contingência* das coisas do *plano externo ao pensamento* é captada na primeira parte da *Ciência da Lógica*, a *Lógica do Ser* (Hegel, 2016), através da noção de *Devir*, que Hegel estabelece como "a primeira verdade da lógica". Entendemos essa captação como o reconhecimento, por parte da lógica de Hegel, do caráter heraclitiano do *plano exterior ao pensamento*, isto é, o reconhecimento de que as determinações próprias as *singularidades* inerentes a esse plano *instável* e *contingente* não podem ser captadas *plenamente*, e de modo *adequado*, pelas noções atemporais da lógica.

Tal fato determina a presença daquilo que, na Seção 2.6, denominamos a *falha epistêmica*, falha que se faz presente em todo e qualquer método que vise apreender determinações de *coisas externas ao pensamento* através de *conceitos* em geral, os métodos hegelianos não sendo, por isso, exceção.

Assim, a lógica de Hegel só tem acesso *pleno* e *adequado* às determinações das coisas que são inerentes ao *plano interno ao pensamento*, coisas de *caráter ideal*, que Hegel denomina *Ideias*, e que são atemporais como os próprios *Conceitos*.

Com isso se justifica a presença das duas etapas pelas quais Hegel fez passar o desenvolvimento de sua lógica: uma primeira etapa, da *Lógica Objetiva* - que aqui preferimos chamar *Lógica do Entendimento*, a qual compreende a *Lógica do Ser*, mencionada acima, e *a Lógica da Essência* (Hegel, 2017) -, e uma segunda etapa, da *Lógica da Razão*, que já mencionamos acima.

A *Lógica de Entendimento*, compreendendo a articulação entre a *Lógica do Ser* e a *Lógica da Essência*, se resigna frente à impossibilidade de escapar à *falha epistêmica*, e trabalha na esfera da *finitude*, do *dualismo*, da *unilateralidade* e da

subjetividade conceituais, resignação que só sua suprassunção na *Lógica da Razão* permite superar.

A *Lógica da Razão*, compreendendo o desenvolvimento completo da noção de *Conceito* até a noção de *Ideia*, também reconhece a impossibilidade de curar a *falha epistêmica*, mas é capaz de *articular* o conhecimento *subjetivo* das coisas do *plano exterior ao pensamento*, obtido através do *método epistêmico descritivo*, com a produção do conhecimento *objetivo* das coisas *ideais*, *internas* ao *plano do pensamento*, obtido através do *método epistêmico especulativo*, original de Hegel.

Contudo, essa articulação dos dois *métodos* não dissolve aquelas limitações do conhecimento das *coisas externas*, que são devidas à *falha epistêmica*. Ela articula esses métodos utilizando a noção de *Conceito* como a noção fundamental de ambos, mas de modo tal que o *pensamento* que é realizado no *plano do Entendimento,* e o *método descritivo* que lhe é próprio, continua operando com suas limitações originais, de *dualidade*, *unilateralidade* e *subjetividade*.

Em consequência, a articulação dos *dois métodos* e das *lógicas* que os estruturam conduz o *Entendimento* a operar em um plano lógico mais elevado, com a base na noção de *Ideia do verdadeiro*, uma *Ideia* da *Lógica da Razão*, mas que, porém, ainda é *subjetiva* e *finita*, e por isso ainda própria para o *Entendimento*. A *Ideia do Verdadeiro* e sua utilização pelo *Entendimento* através do *método epistêmico descritivo* são examinadas na Seção 4.

3.2 As noções básicas da Lógica da Razão

3.2.1 Conceito

Por *Conceito* deve-se entender uma estrutura da forma $C = (u,p,s)$, composta de três conjuntos de *determinações de reflexão*[5]:

- o conjunto *u*, denominado *momento universal* de *C*, contendo as *Determinações de reflexão* presentes em *todos os objetos* que *C* determina, assim como presentes em objetos determinados por conceitos que também se apresentam

[5] O termo *Determinação de reflexão* incorpora na lógica de Hegel o que a lógica tradicional denomina *Nota característica* de um conceito.

como tendo *u* como seu *momento universal*, mas diferindo de *C* em seus *momentos particulares*;

- o conjunto *p*, denominado *momento particular* de *C*, contendo as *Determinações de reflexão* que particularizam o momento universal *u* de *C*, de modo a diferenciá-lo de todos os outros conceitos que também têm o mesmo momento universal *u*;[6]
- o conjunto *s*, denominado *momento singular* de *C*, que reúne, além das *Determinações* de *p* (e, portanto, de *u*), as *Determinações imediatas* comuns a todos os *objetos singulares* determinados por *C*.[7]

Esquematizamos a estrutura *C* = (*u*,*p*,*s*) na forma mostrada na Figura 3, onde as setas denotam a *relação de inclusão* de conjuntos de *Determinações*.

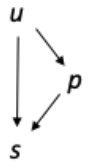


Figura 3: Estrutura de um Conceito

3.2.2 Juízo

Ao contrário do que acontece na lógica tradicional, em que os *juízos* são compreendidos como *operações* realizadas entre *dois conceitos dados* (um desempenhando o papel de *sujeito*, o outro desempenhando o papel de *predicado*), na lógica de Hegel um *Juízo* é compreendido como uma *relação interna* a *um Conceito dado*.

Há, portanto, para cada *Conceito* dado, três tipos possíveis de *Juízos*:

- *Juízos* da forma $u \longrightarrow p$, que relacionam a *Determinação universal u* com a *Determinação particular p*;

[6] O processo de *particularização* do momento *u* pelo momento *p* implica em *p* conter também as *Determinações* próprias de *u*, isto é, implica na inclusão estrita $u \subset p$.
[7] Nesse sentido, o *momento singular s* apresenta o caráter de um *singular genérico*, isto é, de um *modelo ideal* dos *objetos reais* que podem ser compreendidos como *realizações* do conceito *C*.

- *Juízos* da forma $p \longrightarrow s$, que relacionam a *Determinação particular p* com a *Determinação singular s*;
- Juízos da forma $u \longrightarrow s$, que relacionam a *Determinação universal u* com a *Determinação singular s*.[8]

Nota-se o caráter *estrutural* do conjunto de *Juízos* pertencentes a um dado *Conceito*. Na lógica tradicional, em que os conceitos são tratados de modo atomizado, os conceitos podem ser arbitrariamente escolhidos para constituir qualquer juízo. Na lógica de Hegel, porém, a estrutura de cada *Conceito* fixa e delimita a *totalidade* dos *Juízos* próprios desse *Conceito*.

Em outros termos, na lógica tradicional, os juízos são estruturas de *caráter externo* ao par de conceitos que relacionam, o que exige que sua *aplicabilidade* a esse par de conceitos seja *provada*. Na lógica de Hegel, porém, os *Juízos* são estruturas de *caráter interno* ao Conceito a que se referem e, portanto, nenhum deles precisa ser *provado*, ou melhor, a *prova* de cada *Juízo* é *imediata*, dada a estrutura do *Conceito* ao qual ele é relativo, quando esse *Conceito* é *bem-formado*.[9]

Por outro lado, essa não necessidade de prova de *Juízos* só vale, estritamente falando, para os *Juízos* relativos a *Conceitos* de *objetos ideais*. Como veremos na Seção 4, devido à *falha epistêmica*, que não permite acesso direto aos *Objetos reais* do plano exterior ao pensamento, *Juízos* das formas $p \longrightarrow s$ e $u \longrightarrow s$ que são relativos a *Conceitos* de *Objetos reais*, requerem sim uma *prova*, sendo caracterizados, por isso, como *Teoremas*. Já os *Juízos* da forma $u \longrightarrow p$ têm sim validade *imediata*, mesmo no caso dos *Conceitos bem-formados* de objetos *reais*.

Dos diversos tipos de *Juízos*, os *Juízos de necessidade* são aqueles que têm a maior *relevância* do ponto de vista *lógico*, por serem *relações* que têm caráter de *necessidade*, por serem *logicamente completas*, i.e., por englobarem *todas* as *Determinações de reflexão* dos momentos envolvidos neles. Por outro lado, os *Juízos de conceito* são os mais *relevantes* do ponto de vista *epistêmico*, tanto porque são os *Juízos* que determinam o *grau de adequação* entre um *Conceito* e um *Objeto*, quanto

[8] Os diferentes *tipos de relações* que podem constituir esses *Juízos* são o que os determinam como *Juízos de ser-aí*, *Juízos de reflexão*, *Juízos de necessidade* ou *Juízos de conceito*.
[9] Inversamente, pode-se considerar a *prova do conjunto* desses *Juízos* como *prova da boa-formação* do *Conceito*.

porque que desempenham um papel essencial na constituição das *Ideias*, como mostrado na Seção 4.2.2.

Na Figura 3, o conjunto dos *Juízos* de um *Conceito* dado está indicado pelo conjunto das *setas*.

3.2.3 Silogismo

Assim como a noção hegeliana de *Juízo*, a noção hegeliana de *Silogismo* também difere da noção de silogismo da lógica tradicional. Nesta, um silogismo é uma *articulação externa* de *juízos*, isto é, de *juízos* que não tem, necessariamente, um contexto comum e que levam a uma conclusão que, por isso mesmo, não é imediata e precisa ser verificada por meio de regras formais de *articulação de juízos*.

Na lógica de Hegel, os *Silogismos* também são *relativos* a um *Conceito* e *internos* a ele, e são constituídos pelos *Juízos internos* desse *Conceito*.

Portanto, assim como, em geral, os *Juízos internos* não precisam ser provados, por poderem ser imediatamente derivados da estrutura do *Conceito*, também os *Silogismos internos* não precisam, em geral, ter suas conclusões validadas, por elas poderem ser imediatamente derivadas dos *Juízos internos* que constituem esses *Silogismos*.

Assim, dado um *Conceito*, de sua *constituição* decorrem, imediatamente, em termos gerais, tanto o conjunto de todos os *Juízos internos* articulados nessa *constituição* quanto, também todos os *Silogismos internos* articulados por esses *Juízos internos*.

Com isso se vê que, dado um *Conceito*, o conjunto de *Juízos internos* constitui uma estruturação mais rica desse *Conceito* do que aquela dada pela *Definição* do *Conceito*, que se limita sempre aos momentos desse *Conceito* isoladamente. E vê-se, também, que o conjunto dos *Silogismos internos* constitui, por sua vez, uma estruturação desse *Conceito* ainda mais rica do que aquela dada pelo conjunto dos seus *Juízos internos*.

Note-se, por outro lado, que assim como no caso dos *Juízos internos*, também no caso dos *Silogismos internos* se faz presente uma variedade de tipos, que Hegel

caracterizou como: *Silogismos do ser-aí*, *Silogismos de reflexão* e *Silogismos de necessidade*, estes últimos também tendo o caráter de *completeza* lógica.

Na Figura 3, o conjunto dos *Silogismos* está indicado pelo *triângulo* formado pelas setas, com as setas $u \longrightarrow p$ e $p \longrightarrow s$ representando as *premissas* e a seta $u \longrightarrow s$, a *conclusão*.

3.2.4 Ideia

A noção de *Ideia*, produto final do desenvolvimento da *Lógica da Razão*, é a principal inovação introduzida por Hegel na lógica filosófica. Uma *Ideia* é uma estrutura *I* = (*C*, *O*, *J*), como mostrado na Figura 4, onde *C* é um *Conceito*, *O* é um *objeto*, e *J* é um *Juízo de conceito* que indica o *grau* com que o *C* e *O* são *adequados* um ao outro.[10]

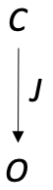


Figura 4: Estrutura operatória de uma Ideia

Vê-se, assim, que as *Ideias* constituem estruturas que captam a *forma lógica* de *conhecimentos* que têm caráter *conceitual*, por captarem a *articulação* entre *Conceitos* e *objetos*, e o *grau de adequação* dessa articulação.[11]

[10] Se *O* for um objeto *real*, *I* será uma *Ideia do verdadeiro* ou uma *Ideia do bem*, e estará relacionada com o *método epistêmico descritivo*, como veremos nas Seções 4 e 5. Se *O* for um objeto *ideal*, I será uma *Ideia absoluta*, e estará relacionada com o *método epistêmico especulativo*, que não abordamos no presente artigo.

[11] Evidencia-se, assim, o que talvez seja a diferença, por excelência, da lógica de Hegel em relação à lógica tradicional: a lógica de Hegel é uma lógica de *conhecimentos compreensivos*, de caráter *conceitual*, não uma lógica de *conhecimentos teorizadores*, de caráter *proposicional*.

3.2.5 Ideia do verdadeiro

Um *Ideia do verdadeiro* é uma *Ideia I* = (*C*,*O*,*J*) em que *O* é um *Objeto real*. isto é, um *Objeto* pertencente ao *plano exterior ao pensamento*. Esquematicamente, representamos a estrutura operatória das *Ideias* do tipo *Ideias do verdadeiro* como na Figura 5.[12]

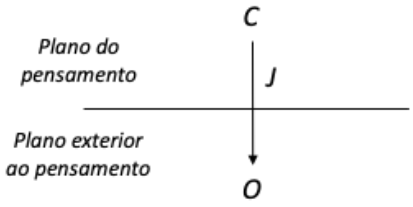


Figura 5: A estrutura operatória de uma Ideia do verdadeiro

4. O método epistêmico descritivo, formalmente

A finalidade da aplicação do *método epistêmico descritivo* é construir um *Conceito* a partir da *representação* de um *Objeto* dado (tipicamente, um *Objeto* da natureza).

4.1 Os passos do método

Esse método é definido por Hegel por meio de uma sequência de passos, dividida em duas fases *preparatórias* e uma fase *conclusiva*, do seguinte modo:

1) Uma *fase preparatória analítica*, que identifica as *Determinações observáveis* do *Objeto*, presentes na *Representação* que se tem dele;[13]

[12] A Figura 5 omite o fato de que a constituição do *Conceito C* o acesso não se realiza de modo *imediato*, mas sim através do *método epistêmico descritivo*, o qual opera sobre a representação sensível percebida em *O*, como será mostrado a seguir, na Seção 4.

[13] O termo *observável* não é o termo empregado por Hegel. As expressões que Hegel utiliza para designar uma *determinação observável* de um objeto são do tipo: *singularidade da percepção*, *presença na experiência*.

2) Uma *fase preparatórias sintética*, onde essas *Determinações*:

i. são separadas em *Determinações essenciais* e *Determinações não essenciais*:

ii. uma *Determinação essencial* é escolhida para se tornar o momento *Universal* (*u*) do *Conceito* que está sendo construído;

iii. as outras *Determinações essenciais* são sistematicamente organizadas para constituir o momento *Particular* (*p*) do *Conceito*;

iv. o próprio *Objeto* é tomado para constituir o momento *Singular* (*s*) do *Conceito*.

3) Uma *fase conclusiva*, que explicita e prova os *Teoremas* constituintes da *relação de adequação* entre o *Conceito* e o *Objeto*, isto é, os vários *relacionamentos* constituintes dessa *relação de adequação*, cujas validades garantem a validade do *grau de adequação* entre o *Objeto* e o *Conceito* que foi construído nas *fases preparatórias*.

Claramente, o *Conceito* construído pelo *método epistêmico descritivo* é construído *apenas* com base nas *Determinações observáveis* do *Objeto*. Isso é necessariamente assim, posto que o *Objeto* é tomado do *plano exterior ao pensamento*, sendo tratado como um *Objeto real*, que se mostra como existente de modo *independente* daquele plano.

Com isso, o conhecimento obtido por esse *método* tem duas características fundamentais:

- tem caráter *subjetivo*, pois resulta da ação do *sujeito* que realiza o método;
- é baseado *somente* em *observáveis* sendo, portanto, um conhecimento de caráter *descritivo*.

Além disso, a construção do *Conceito* é realizada por um processo que é *discricionário* em três de seus momentos:

- na *determinação* do que é e do que não é *observável*;
- na *separação* entre o que é e o que não é *essencial*;
- na *escolha* da *Determinação essencial* que é tomada como a *Determinação universal*.

São essas características que dão ao *método epistêmico descritivo* a estrutura operatória típica de uma *Ideia do verdadeiro*, como mostrado a seguir.

4.2 A Ideia do verdadeiro como a estrutura operatória do método

A estrutura operatória do *método epistêmico descritivo* pode ser esquematizada como na Figura 6.

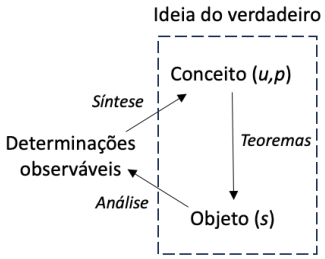


Figura 6: O procedimento do método epistêmico descritivo.

Do ponto de vista *descritivo*, o método pode ser esquematizado como na Figura 1, repetida aqui como Figura 7.

Figura 7: Visão geral do método epistêmico descritivo.

4.3 A fase de síntese como operação de reflexão

Note-se o caráter *reflexivo* do processo de *síntese* do *Conceito*. Não se trata apenas de uma *Reflexão exterior*, que meramente coleta as *Determinações observáveis* obtidas através do processo de *análise*. Trata-se de uma *Reflexão determinante*, a qual articula a *Reflexão exterior* com os resultados da *Reflexão ponente/pressuponente*, que desenvolve as *Determinidades* da *Essência* (*Identidade*, *Diferença absoluta*, *Diversidade*, *Oposição* e *Contradição*).

Com isso, as *Determinações* dos momentos *u* e *p* do *Conceito* que está sendo construído, apesar de derivarem daquelas *Determinações observáveis*, não se limitam a constituir um mero agrupamento destas: porque esses momentos *u* e *p* são

estruturados por aquelas *Determinidades* da *Essência* (especialmente a *Oposição* e a *Contradição*), também as *Determinações* que são *opostas* às *Determinações observáveis* são incluídas nesses conjuntos (*mesmo não sendo observáveis*!), constituindo assim pares de *Determinações contraditórias*.[14]

Só que, porque o *Objeto observado* é um *Objeto externo*, cujas *Determinações* são estabelecidas a partir de *Representações* constituídas pela *Percepção*, essas *Contradições* estão no *Objeto* apenas *em si* (i.e., está apenas no *Plano do pensamento*), e não *para si* (i.e., no *plano da observabilidade*), pois a *Percepção* capta *Determinações sensíveis* sempre de modo *unilateral*.

Quer dizer, as *Contradições* de um *Objeto* que é *exterior* ao *plano do pensamento* não têm como serem *observadas*, já que sua constituição inclui *momentos ideais*, não observáveis, que foram acrescidos, pela fase de *síntese*, aos *momentos reais observados*. Essas *Contradições* só podem ser encontradas na *Ideia* do *Objeto*, isto é, na *Ideia do verdadeiro* que lhe corresponde.

5. Um exemplo e um contraexemplo

5.1 Um exemplo

Um exemplo de aplicação do *método epistêmico descritivo*, que Hegel considera ter sido bem-sucedido, é o da *descrição das trajetórias dos planetas* obtida por Kepler.

Essa descrição, chamada de *modelo de Kepler*, é definido pela pressuposição de que as trajetórias são elípticas e por um par de leis da forma $T^2 = k_1R^3$ e $A = k_2\Delta T$, onde:

- a variável T e sua variação ΔT dizem respeito à dimensão do *Tempo*;
- as variáveis R e A dizem respeito à dimensão do *Espaço*;
- k1 e k2 são constantes de proporcionalidade que estabelecem as respectivas igualdades;[15]

[14] Daí a conhecida afirmação hegeliana de que todo *Objeto* é *contraditório em si*, isto é, contém *em si Determinações contraditórias*.

[15] Ver https://en.wikipedia.org/wiki/Kepler%27s_laws_of_planetary_motion. Note-se o comentário, constante nesse verbete, de que a segunda fórmula, relativa à conservação da área percorrida pelo raio da trajetória do planeta, apesar de correta, foi derivada por Kepler a partir de suposições que,

de modo que as trajetórias dos planetas são descritas somente em termos de *Determinações observáveis*, de *Tempo* e *Espaço*, em pleno acordo com o que prescreve o *método epistêmico descritivo* definido por Hegel.

É nesse sentido que o modelo de Kepler constitui um exemplo bem-sucedido de aplicação desse método, pois, segundo Hegel, ele mostra que, as leis correspondem ao "âmbito das singularidades da percepção", correspondência que indica, por seu lado, que as leis estabelecidas por esse modelo foram "demonstradas" (Hegel, 2016, p. 343).

Em relação ao esquema de *descrição* mostrado na Figura 1, o processo do *modelo de Kepler* pode ser esquematizado como na Figura 8:

Figura 8: Caráter descritivo do modelo de Kepler

A *descrição* do *Objeto* que resulta da aplicação do *método epistêmico descritivo*, ao conter apenas *aspectos observáveis* desse *Objeto*, garante a essa *descrição* o caráter do que Hegel denomina *liberdade de pressuposições*. Em consequência, as *trajetórias* dos planetas, tal como *descritas* pelo modelo de Kepler, são concebidas por Hegel como *trajetórias livres de condicionamentos*, e os *movimentos* dos planetas como *movimentos livres*.

Com isso, Hegel considera que, do ponto de vista *científico*, é suficiente *descrever* os movimentos dos planetas *tais como podem ser observados*, sem que seja necessário procurar um *Fundamento* para as características observadas.

posteriormente, foram determinadas como sendo incorretas. Situação bastante comum na história das ciências da natureza...

5.2 Um contraexemplo

Examinar um contraexemplo ao *método epistêmico descritivo*, isto é, um conhecimento produzido por um método que difere deste, também informa bastante sobre a noção de *Ciência natural* adotada por Hegel. Aqui examinamos o *modelo de trajetória de planetas* obtido por Newton, que Hegel desqualifica severamente.

O modelo de Newton é dado por um par de leis da forma $\vec{F} = d(\vec{p})/dt$ e $F = - GMm/r^2$, onde[16]:

- a variável *t* diz respeito à dimensão do *Tempo*;
- a variável *r* diz respeito à dimensão do *Espaço*;
- a variável *M* indica a *massa* do Sol;
- a variável *m* denota a *massa* do planeta;
- a variável *p* denota a *quantidade de movimento* do planeta
- a constante *G* é denominada *constante gravitacional*;
- a variável *F* denota a *força de gravitação* atuando entre o Sol e o planeta;
- uma seta sobre uma variável indica que essa variável tem caráter vetorial, com a variável sendo considerada apenas em seu módulo quando a seta não está presente.

É evidente que o *modelo de Newton* extravasa os limites impostos pelo *método epistêmico descritivo* ao considerar fatores *não observáveis*, como a *Gravitação*, pois a *Gravitação* não está *presente na experiência* nem é um *singular da percepção*.

Ao contrário, a *Gravitação* é o que podemos denominar, de modo mais ou menos contraditório, um "fenômeno não observável", isto é, uma *hipótese metodológica*. É aquilo que, na sua obra *Filosofia da Ciência Natural*, Carl Hempel (1981) denomina uma *entidade teórica*, a qual, apesar de *teórica*, é suposta *existir* no *Plano exterior ao pensamento*, em um nível ôntico *subjacente* ao nível ôntico de *existência* das *entidades observáveis* (Hempel, 1981, Cap. 6).

Essas *entidades teóricas*, aquelas que aqui denominamos *Objetos operadores*, capazes de realizar *operações* sobre os *Objetos operados*, são os elementos que

[16] Ver, p.ex., http://astro.if.ufrgs.br/newton/index.htm

possibilitam uma *explicação* das características das *Determinações observadas* nestes últimos.

Claramente, ao extravasar os limites do *método epistêmico descritivo*, o *modelo de Newton* mostra possuir um caráter *explicativo*, e não apenas *descritivo*, conforme o esquema da Figura 2, que reproduzimos aqui na Figura 8, adaptado para aquele modelo.

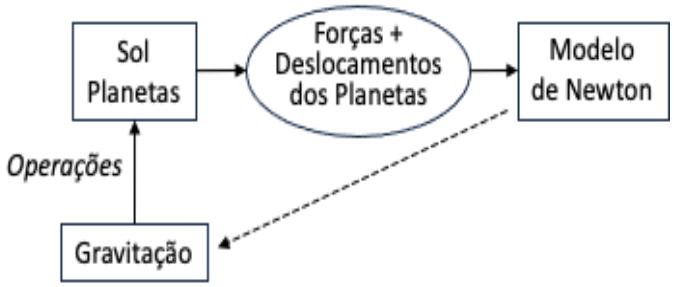


Figura 8: Caráter explicativo do modelo de Newton

Note-se que Hegel, para além de ter desvalorizado o *modelo de Newton*, parece não ter compreendido a importância que teve o *modelo kepleriano* para o trabalho de Newton, ao desenvolver o seu, a partir dele, com base na noção de *Gravitação universal*. Tal como Hegel o compreendeu, o que Newton teria feito seria apenas reapresentar, por meio de fórmulas *quantitativas*, o que Kepler tinha apreendido e apresentado por meio de princípios *qualitativos*, modo de apresentação que Hegel considerava superior ao modo *quantitativo*.[17]

[17] É de notar que a compreensão adequada dessa preferência de Hegel pelo *qualitativo*, em detrimento do *quantitativo*, só pode ser alcançada considerando-se o contexto histórico em que se encontrava a Matemática no início do século 19, quando se entendia a Matemática como mero recurso instrumental, despido de uma *racionalidade* própria. Uma *racionalidade* e que a Matemática supostamente só poderia encontrar ao associar-se às ciências *empíricas*, expressando por meio de fórmulas os fatos obtidos por estas, mas por fórmulas que teriam um sentido e uma finalidade apenas mnemônicos, não propriamente operatórios (Hegel, 1997, §259).

6. Apreciação da noção hegeliana de Ciência Natural

O *método epistêmico descritivo* deixa claro qual é a noção hegeliana de *Ciência da natureza*: uma ciência que tem de ser *descritiva*, isto é, tem de se limitar a dizer *como* são os *fenômenos observáveis* sem se preocupar em *explicar* o *porquê* de eles serem como são, especialmente se essa *explicação* acarretar a suposição de *elementos não observáveis*.

A ciência contemporânea, porém, emergiu e conseguiu se desenvolver exatamente porque abandonou a intenção meramente *descritiva* e voltou-se para a intenção *explicativa*. Um marco nesse processo foi justamente o trabalho de Newton, de identificar as *forças* que poderiam *explicar* a *trajetória dos planeta*s tais como *descritas* por Kepler.

A necessidade da identificação dessas *forças* era amplamente conhecida, já no final do século XVII, sob o nome de *Problema de Kepler* (Brackenridge, 1995, p. vii). O trabalho de Newton, introduzindo os dois princípios básicos - a noção de *Gravitação univ*ersal e a lei da quantificação das *forças* em função do inverso do quadrado da distância entre os *Objetos* envolvidos -, possibilitou a solução daquele problema e a recuperação das *leis descritivas* de Kepler como *teoremas explicativos*, dedutíveis daqueles princípios básicos. Com isso, ele reforçou a centralidade da *abordagem explicativa* para o desenvolvimento da ciência moderna, ainda que essa abordagem exigisse a suposição de *entidades não observáveis*.[18]

Por outro lado, a posição de Hegel foi problemática também do ponto de vista de seu próprio pensamento filosófico. Ao impor a limitação do conhecimento científico ao *observável*, ele não conseguiu apreender seu tempo em um conceito apropriado. Não apenas não captou o novo que na Física começava a se produzir, até ela se tornar a Física contemporânea, como também não captou o impulso que estava fazendo surgir a Química contemporânea.

[18] Sobre a insuficiência da abordagem meramente descritiva para a ciência contemporânea, ver especialmente (Hempel, 1981, Cap. 9).

Especialmente no caso da Química, sua desqualificação da noção de *átomo químico*, que então começava a se consolidar[19], dá testemunho da insuficiência do *método epistêmico descritivo* e da *Ideia do verdadeiro* para apreenderem a dinâmica do *desenvolvimento da ciência*. Pois, como fica evidente da análise que realizamos acima, a natureza desse *método* e dessa *Ideia* induzem uma *análise sincrônica* do problema científico que está em questão, dificultando a compreensão do mesmo em *perspectiva histórica*, *diacrônica*, isto é, dificultando a apreensão dos deslocamentos epistêmicos que estão ocorrendo em relação a ele.

Deve-se ter presente, portanto, que todo *juízo de valor* sobre soluções científicas alternativas para problemas dados, se esse juízo contar apenas com os recursos da *Ideia do verdadeiro* e do *método epistêmico descritivo*, ele corre o risco de terminar sendo invalidado pelo desenvolvimento da ciência.

Note-se, porém, não se trata, nesse caso, da questão da *falha epistêmica*, nem da questão da *finitude* e da *subjetividade* das noções com que opera o *Entendimento*, *finitude* e *objetividade* que alcançam inclusive a própria *Ideia do verdadeiro*. Trata-se, como indicado, da questão do tratamento *sincrônico* da construção de conhecimentos científicos, que em verdade têm caráter *diacrônico*.[20]

Por outro lado, a historiografia contemporânea sobre a *gênese dos princípios da mecânica newtoniana* é clara ao identificar, no *modelo de Kepler* e no esforço de Newton para resolver o *Problema de Kepler*, os elementos essenciais daquela gênese. A própria Física contemporânea, inclusive, continuamente reelabora e reapresenta em bases formais sempre renovadas o *modelo kepleriano*, reafirmando sua importância.

Note-se, contudo, que a posição de Hegel, exigindo limitação do conhecimento científico ao *observável* (e, no seu caso, utilizando a noção de *Ideia do verdadeiro* e *o método epistêmico descritivo* para construi-lo), não é específica de seu pensamento,

---

[19] Ver o comentário de Hegel sobre a noção de *átomo químico* utilizada por Berzelius, considerado um dos fundadores da Química contemporânea. Em nome da *não observabilidade* dos átomos, Hegel desqualifica a noção de *átomo químico* como *metafísica*.

[20] Foi um mérito de Hegel, por outro lado, perceber, mas numa perspectiva geral que não chegou a abranger a questão do processo histórico da ciência natural, esse fato de que nenhum *juízo histórico* pode ser adequadamente formulado com base apenas na lógica *Entendimento*: o mérito de perceber que os *juízos históricos* precisam ser formulados com base na lógica da *Razão*, isto é, numa *lógica especulativa* que seja capaz de lidar tanto com objetos *reais* quanto com objetos *ideais*, que suprassuma assim a lógica do *Entendimento*, e que seja capaz de reconhecer que a *diacronicidade* suprassume a *sincronicidade*. Essa questão, contudo, é uma questão que ultrapassa o escopo do presente artigo.

nem apenas de sua época. Ainda no século XX, Ernest Mach defendia posição equivalente (Pojman, 2019), o que inclusive lhe possibilitou produzir resultados importantes no estudo dos sons, contribuindo assim para reestabelecer a importância relativa da abordagem apenas descritiva.[21]

Assim, e em aparente contrassenso com as razões questionáveis de que Hegel se valeu para considerar o *modelo kepleriano* superior ao *modelo newtoniano* e para desqualificar a este, parece que não se pode seriamente pôr de lado, sem mais, a *importância epistêmica* dada por Hegel ao conhecimento apenas *descritivo*. Mais precisamente, considerando a continuada importância atribuída ao modelo de Kepler pela história da Física, não se pode obviar a possibilidade de que a noção hegeliana de *Objeto livre* possa ter uma *função epistêmica* mais geral do que aquela que Hegel atribuiu ao fenômeno particular da *trajetória dos planetas*.[22]

Em uma outra perspectiva, na "Observação de sobre os modos formais de explicação a partir de fundamentos tautológico" (Hegel, 2017, p. 109-112), ao mencionar o fato, amplamente admitido já na época de Newton, de que os fundamentos do modelo newtoniano não possibilitava conhecer "a essência interior" das *forças gravitacionais*, Hegel comenta:

> Nisso, tem de se ver somente a confissão de que esse fundamentar é plenamente insuficiente a si mesmo, de que ele mesmo exige algo totalmente diferente de tais fundamentos. Só que, então, não se pode ver para que se faz esse esforço com esse explicar, por que não se procura outro ou, pelo menos, descarta-se aquele explicar e detém-se nos simples fatos [descritivamente!]. (Hegel, 2017, p. 112)

[21] De um ponto de vista geral, essa posição, tanto de Hegel quanto de Mach, pode ser denominada *positivista*, no sentido preciso da limitação do conhecimento ao escopo da *observabilidade*. E, deixando de lado a questão sobre a realidade ou não realidade das entidades presentes nesse escopo, essa posição também pode ser atribuída a Kant, quando exige que todo conhecimento que for colocado em forma conceitual tenha raízes na intuição.

[22] Por exemplo, é possível levantar a hipótese de que a reconstrução espaço-temporal da *Teoria da Gravitação* pela *Teoria da Relatividade Generalizada*, de Einstein, possa ser compreendida como uma *reconstrução* da *estrutura espaço-temporal livre* composta pelas dimensões *Espaço absoluto* e *Tempo absoluto* adotada por Newton, no mesmo sentido em que a *Teoria da Gravitação* pode ser vista como uma *reconstrução* da *estrutura de movimento livre* derivada por Kepler. Ver alguns elementos sugestivos para essa possibilidade em (Friedman, 1983, Cap. V) e, especialmente, em (Norsen, 2017, Secs. 1.3 e 1.5).

Evidentemente que, com a reformulação da noção de *Gravitação* por Einstein, em 1916, a história da Física mostrou que Hegel tinha razão ao reivindicar *uma outra forma de explicação*. Só que o fato de essa formulação einsteiniana ter sido feita mais de 200 anos depois da formulação da noção de *Gravitação* por Newton mostra que o "procurar outro modo de explicar" exigido por Hegel não se realiza apenas na dependência da vontade dos cientistas, mas também do desenvolvimento histórico de todo um conjunto de novos conhecimentos, os quais não são só os da ciência que está especificamente em questão.[23]

7. Considerações complementares

Examinamos nesta seção algumas noções da lógica de Hegel que se relacionam com o argumento apresentado no artigo e que poderiam sugerir a possibilidade de constituição de uma noção de *ciência explicativa* no contexto dessa lógica, mas que não lhe dão suporte suficiente para cobrir a gama de noções de *explicação* vigentes na ciência contemporânea.

7.1 Duas noções de causalidade

Em relação à noção de *causalidade substancial*, apresentada na *Doutrina da Essência* (Hegel, 2017, p. 225-238), chama imediatamente a atenção uma consideração inicial de Hegel: essa causalidade é uma *causalidade das Substâncias*, quer dizer, das coisa que têm caráter de *agente*, que têm caráter de *sujeito*. Ela diz respeito exclusivamente à *Substância* que "põe [suas] determinações e as diferencia de si", isto é, que *manifesta exteriormente* suas determinações próprias (Hegel, 2017, p. 225). Claramente, nem na perspectiva de Kepler nem na perspectiva de Newton, o Sol e os planetas podem ser caracterizados como *Substâncias*, nesse sentido.

[23] Nesse sentido, cabe dizer sobre a escolha newtoniana de sua noção de *Gravitação* o que Foucault disse sobre o papel histórico desempenhado pela escolha darwiniana de sua noção de *Evolução*: "dirigiu pesquisas de longe, mais do que ... explicou resultados", "mas ... forçou a transformar em saber discursivo o que fora esboçado [apenas] como hipótese ou como exigência." (Foucault, 2013, p. 44, grifos nossos).

Por outro lado, a *causalidade das Substâncias*, por ser exteriorização de determinações próprias, implica a *identidade* entre *causa* (a determinação *exteriorizada*) e o *efeito* (a determinação *posta exteriormente* sobre si mesma ou sobre *outra Substância*). Essa condição implica, em consequência, que, se o *efeito* sobre um dado *Objeto* é um *movimento*, a *causa* tem de ter sido também um *movimento*, que estava presente em um *outro Objeto*. Quer dizer, essa condição implica que um *movimento* não pode ser *efeito* de algo que *não seja* um movimento: não pode, por exemplo, ser efeito uma *força* que atraia o *Objeto* que se *movimenta*. Mais ainda, essa afirmação implica que a *causa* - o *Objeto operador* e suas operações - têm de estar também no mesmo *plano observacional* do *Objeto operado*, pois, caso contrário, não seria possível determinar, em princípio, a *natureza idêntica* da causa e do efeito.[24]

Essa primeira noção de *causalidade* é, portanto, uma noção de *causalidade eficiente* que, por um lado, não se aplica à *trajetória dos planetas*, pois a *atração gravitacional* não tem a mesma natureza do *movimento*. Por outro lado, essa noção de *causalidade* não se libera do *plano da observabilidade*, ao contrário do que pode acontecer na ciência contemporânea, que por vezes fundamenta a casualidade em elementos não necessariamente observáveis.

Uma outra noção de causalidade, a *causalidade mecânica*, foi apresentada por Hegel na *Doutrina do Conceito* (Hegel, 2018, p. 190-198). A não aplicabilidade dela à *trajetória dos planetas* se dá por uma razão mais imediata: na concepção hegeliana dessa *relação de causa e efeito*, ela ocorre por meio do *contato direto* dos *Objetos mecânicos* entre si, o que não é o caso da interação entre o Sol e os planetas quando da realização daquelas trajetórias.

7.2 As noções de Relação de fundamentação real e Relação de fundamentação formal

Por *Relação de fundamentação real*, Hegel (2017, p. 113) entende a relação entre a *Determinação* de um *Algo* (o *Fundamento*) e a *Determinação* de um outro *Algo* (o

[24] Considere-se o caso do Sol que esquenta uma pedra. Essa *explicação* do aquecimento da pedra toma por *Objeto operador* o Sol e a pedra por *Objeto operado*, e toma por *operação* do Sol a emissão do *calor*, exatamente a mesma determinação que se observa aparecer na pedra.

Fundamentado).[25] Assim, pareceria que a *Relação de fundamentação real* poderia ser tomada como um princípio para a constituição de uma noção *explicativa* de ciência natural. Contudo, como resulta da *Observação* (Hegel, 2017, p. 109-112) mencionada acima no final da Seção 5, Hegel toma a *Determinação* do *Fundamento* de toda *Relação de fundamentação real* como devendo ser uma *Determinação observável*. Isso impede justamente que essa noção de *Relação de fundamentação* possa ser considerada como princípio *explicativo*, no sentido adotado no presente artigo.

Por outro lado, Hegel (2017, p. 107-112) introduz também uma noção de *Relação de fundamentação formal*. Nessa relação, a *Determinação* do *Fundamento* é posta como resultante de uma *reflexão retroativa* que é suposta ser feita a partir da *Determinação* do *Fundamentado*. Isto é, o *Fundamento* é posto como *derivado por reflexão* daquilo que ele deveria fundamentar. Com isso, a *Relação de fundamentação formal* resulta ser "tautológica", "vazia" e "meramente hipotética".[26]

É o caso da interpretação que Hegel dá à noção newtoniana de *Gravitação*. Com base na concepção de *Relação de fundamentação formal*, e pelo fato de a *Gravitação* não ser um fenômeno *observável*, a noção de uma *força de gravitação* atuante entre o Sol e os planetas é assumida por Hegel como tendo sido uma noção *derivada por reflexão retroativa* a partir das próprias *trajetórias dos planetas*, as quais tal noção deveria fundamentar. Assim, em função dessa *suposta derivação*, a *força de gravitação* é considerada por Hegel como sendo apenas um *Fundamento formal*, "tautológico", estabelecendo assim uma outra justificação lógica daquela sua desvalorização da proposta *explicativa* de Newton frente ao valor superior que atribui à proposta *descritiva* de Kepler.

[25] Hegel distingue as noções de *Relação de fundamentação real* (Hegel, 2017, p. 112-125) e de *Relação de fundamentação completa* (Hegel, 2017, p. 119-122). Para as finalidades do presente artigo, no entanto, essa distinção é irrelevante.

[26] Em (Hegel, 2017, p. 113): "Quando se pergunta por um fundamento, por conseguinte, exige-se propriamente por fundamento uma determinação de conteúdo diferente [e independente] daquela por cujo fundamento se pergunta." Por outro lado, essa é uma "determinação de conteúdo diferente" e independente da qual Hegel não deixa de exigir que seja *observável*...

8. Conclusão

Neste artigo, mostramos que a noção hegeliana de conhecimento científico tem caráter *descritivo*, não-explicativo. Mostramos também o fundamento lógico desse caráter: a noção de *Ideia do verdadeiro*, que Hegel desenvolveu na *Ciência da Lógica*. E determinamos que a natureza *descritiva* da *Ideia do verdadeiro* se correlaciona com o fato de Hegel ter adotado uma perspectiva *sincrônica* na análise das questões científicas, o que lhe obviou a possibilidade de uma perspectiva *diacrônica* que admitisse que toda questão científica possa estar em um *estágio provisório*, quer dizer, em uma fase temporária de seu *desenvolvimento histórico*.

Ao mesmo tempo, no entanto, a *abordagem descritiva* adotada por Hegel parece não ter, necessariamente, o caráter de abordagem *datada*: o artigo procurou evidenciar, igualmente, a possibilidade efetiva de essa *abordagem descritiv*a ter, em um nível mais abstrato de compreensão, *uma relação positiva* com o desenvolvimento científico.

Por outro lado, convém notar que, de modo complementar a crítica imanente à noção hegeliana de *Ciência Natural* que procuramos desenvolver aqui, é importante considerar uma análise crítica de caráter histórico, que situe Hegel no contexto científico de seu tempo. Em especial, é importante levar em consideração a vinculação de Hegel ao método científico de caráter eminentemente descritivo proposto por Goethe.[27]

Finalmente, é importante recordar que no §270 da *Enciclopédia* Hegel também apresenta um exame da questão da *trajetória dos planetas*, um exame que, pela sua extensão e grau de detalhamento, requer igualmente uma análise crítica cuidadosa, análise que, no entanto, cai fora do escopo do presente artigo, voltado apenas para o que está dito na *Ciência da Lógica*.

[27] Ver a coletânea (Goethe, 2024), especialmente o texto *Morfologia das Plantas*, de 1790. O fato de Hegel tomar Goethe como referência central em matéria de ciências naturais pode ser constatado, por exemplo, pelas mais de 60 citações de Goethe que Hegel realiza na *Filosofia da Natureza* (Hegel, 1997).

Referências

BRACKENRIDGE, J. B. The Key to Newton Dynamics: The Kepler Problem and the Principia. Berkeley: University of California Press, 1995.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FRIEDMAN, M. *Foundations of Space-Time Theories: Relativistic Physics and Philosophy of Science*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

GOETHE, J. W. *Escritos sobre a Filosofia da Natureza*. São Paulo: Editora da Unesp, 2024.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas II - Filosofia da Natureza*. São Paulo: Loyola, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Ser.* Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F *Ciência da Lógica - Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEMPEL, C. G. *Filosofia da Ciência Natural*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

NORSEN, T. *Foundations of Quantum Mechanics: An Exploration of the Physical Meaning of Quantum Theory*. Cham: Springer, 2017.

POJMAN, P. Ernst Mach. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2019.

15. Un dilema logocéntrico… ¿pero una metafísica sin juicios ni silogismos?

https://doi.org/10.36592/9786554602655-15

Miguel Herszenbaun[1]

Resumen: Aquí ofrezco una lectura sobre la metodología implementada por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, como respuesta a la reciente propuesta de J. McNulty en su libro *Hegel's Logic and Metaphysics*. En pocas palabras, sostengo que la *Ciencia de la lógica* debe responder al problema caracterizado por McNulty como "dilema logocéntrico", pero que este problema viene a encubrir un rasgo más profundo de la *Lógica* de Hegel. El dilema logocéntrico plantea la pregunta sobre cómo filosofar sin presuponer la lógica formal. La *Ciencia de la lógica* hegeliana, según McNulty, sería un intento de resolver este dilema a través de una argumentación que permita deducir la lógica sin presuponerla. Esto conduce a McNulty a sostener que la *Ciencia de la lógica* se desarrolla sin recurrir a conceptos, juicios ni silogismos. En el presente trabajo, no nos limitaremos a mostrar los problemas de esta última tesis, sino a esbozar una posible explicación de cómo se desarrollan y gestan los conceptos, juicios y silogismos a lo largo de la *Ciencia de la lógica*. Este intento de explicación se sostendrá, en parte, recurriendo al inicio y final de la *Lógica*, mostrando allí algunos indicios sobre cómo pensar uno de los problemas fundamentales de la *Ciencia de la lógica* (del cual el "dilema logocéntrico" vendría a ser un ejemplo más), a saber, cómo está presente *lo posterior* en *lo anterior* y cómo se llega a deducirlo legítimamente sin presuponerlo. La solución de este problema se insinuará al considerar una suerte de experiencia intelectual del movimiento del pensar y de la cosa misma, del cual surgirán los elementos lógicos antes de su deducción plena. Esto conducirá a suponer una escisión parcial entre *esta experiencia* y la *expresión lingüística* de la *Lógica*, tesis que conlleva también sus problemas.
Palabras Clave: Hegel; lógica; método.

I- Introducción

En el presente trabajo quisiera analizar la lectura que Jacob McNulty hace de la lógica hegeliana en su libro *Hegel's Logic and Metaphysics*. El interés que puede despertar este libro radica en que aborda un problema fundamental, a saber, cómo articular lógica formal y filosofía. Me ocuparé de presentar algunos aspectos centrales y discutiré el éxito o fracaso de esta propuesta. Finalmente, ensayaremos una solución hegeliana tentativa al dilema planteado.

[1] CONICET-UNIPE/UBA. mherszen@gmail.com.

II- Lógica formal y filosofía: El dilema logocéntrico

Comencemos por el "dilema logocéntrico" (logocentric predicament). Este dilema consiste en la dependencia de la filosofía respecto de la lógica y la consecuente pregunta por la fundamentación filosófica de la lógica. En pocas palabras, para pensar necesitamos leyes lógicas y elementos lógico-formales (conceptos, juicios y silogismos). Nos valemos de estos recursos en todas las disciplinas filosóficas y científicas, pero no podemos justificar a la lógica por medio de una disciplina ulterior ni puede ésta justificarse a sí misma. Así, queda configurado el dilema logocéntrico (2023, p. 10).

McNulty remite este dilema al mismísimo Aristóteles, quien asume a la lógica como órganon de toda ciencia, pero siendo una disciplina incapaz de justificarse a sí misma.

Según McNulty, en la historia de la filosofía, hay dos tipos de respuesta al dilema logocéntrico (2023, pp. 17, 22-23, 166). El primer tipo de respuesta se encontraría en Aristóteles y sería el camino más habitualmente transitado en la historia de la filosofía. Se trata de invocar la auto-evidencia de las leyes lógicas. McNulty presenta esto como el recurso a los meros hechos (brute facts). Esta salida consiste en justificar la lógica recurriendo a hechos de la conciencia.

McNulty unifica bajo esta estrategia a casi toda la tradición filosófica que va desde Aristóteles hasta Fichte. Cuando las pensamos, las leyes lógicas se nos presentan como necesarias. Experimentamos su necesidad.

McNulty explica esto mostrando cómo Hegel lee a Aristóteles (2023, pp. 45–46, 48; Hegel, *Enz.* §20 *Zusatz*; Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, Bd. 10, pp. 3–4): para Hegel, Aristóteles fundamenta las leyes de la lógica y sus elementos no a través de una deducción, sino a través de un procedimiento empírico e inductivo. Partiendo de la observación de nuestra experiencia intelectual (es decir, de la observación empírica de la actividad de nuestra mente), Aristóteles recurre a una inducción y logra la formulación de leyes lógicas. En Fichte, por su parte, el acto de autoconciencia y el principio A=A conduciría a la derivación del principio lógico de identidad o de no contradicción (esta derivación no es una deducción o demostración, sino un acto aperceptivo autoevidente).

Aquí no podemos discutir si juntar a Aristóteles y a Fichte en el mismo grupo está justificado. Sí cabe reconocer que esta es, en efecto, la lectura que Hegel hace de Aristóteles. Es conocida la acusación hegeliana contra Kant de proceder empíricamente a la hora de justificar la tabla de las categorías (Hegel GW 33, 68–69; GW 21, 31; GW 12, 28). Con lo cual, no nos asombra que Hegel también vea "empirismo" en la lógica aristotélica. En efecto, McNulty emparenta las acusaciones hegelianas contra Aristóteles y Kant, y entiende que la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Fichte ha procedido, más o menos, así: recurriendo a actos de conciencia para justificar a la lógica (ya sea que esto suponga *inducción* o *apercepción*).

Lo cierto es que es dudoso que Aristóteles haga esto. Lamentablemente, aquí no podemos detenernos en este punto, pero debe decirse que Aristóteles entiende que los principios lógicos son evidentes, indemostrables, pero pueden ser defendidos a través de un procedimiento dialéctico (caracterizado en *Tópicos*) consistente en conducir a una contradicción a quien no los admita. Un ejemplo de esto se encuentra en la defensa del principio de no contradicción en *Metafísica* 4.

La segunda respuesta al dilema logocéntrico consistiría en un camino poco ensayado. En lugar de suponer la auto-evidencia de la lógica (o de intentar justificarla en un acto de conciencia), se trataría de recurrir a la *argumentación*. McNulty lo atribuye casi exclusivamente a Hegel y tal vez a Platón. Este camino consistiría en proceder sin suponer las leyes y elementos de la lógica y eventualmente deducirlos, alcanzándolos así de manera argumentada. Como puede suponerse, la dificultad está en cómo hacer esto sin recurrir a juicios, silogismos, principios lógicos, etc.

En resumen, tenemos un dilema: cómo justificar la lógica si todo pensamiento la requiere y presupone, y ella no puede ser justificada por otra disciplina ni puede justificarse a sí misma. Este dilema encuentra dos posibles respuestas: invocar la evidencia de la lógica en función de cierta experiencia intelectual o proceder argumentalmente sin suponer la lógica y dar razones para derivarla.

Para McNulty, Hegel se embarca en este segundo camino.

III- McNulty: La Lógica hegeliana sin conceptos ni juicios

Veamos, entonces, cómo procede Hegel según McNulty.

Según McNulty, Hegel invertiría la relación kantiana entre lógica y ontología. Mientras Kant deriva su ontología de la lógica formal (deriva la tabla de categorías de la tabla de juicios y utiliza las funciones lógicas para estudiar el uso real de las facultades (A69/B94-A80/B106, A299/B355-A309/B366), Hegel derivaría la lógica a partir de su ontología. Así, la *Ciencia de la lógica* es una ontología que permite derivar las leyes lógicas y sus elementos. La teoría de las categorías conduce a una derivación del principio de no contradicción, de identidad y los elementos lógicos *concepto*, *juicio* y *silogismo*.

Dada esta inversión, la *Lógica* hegeliana debería proceder sin suponer las leyes ni los elementos de la lógica formal. En efecto, McNulty entiende que la *Lógica* hegeliana es no-lógico-formal, pre-predicativa y no inferencial, lo que no quita que siga siendo *racional*. Se vale de la dialéctica, que es un método o proceder argumental racional pero no lógico-formal, ni inferencial.

También cabe indicar que para McNulty la lógica de Hegel tiene como objeto de análisis al concepto. Lo que veremos desarrollarse y enriquecerse a lo largo de la Lógica es el concepto. La doctrina del ser ofrecerá categorías monádicas, la doctrina de la esencia brindaría categorías diádicas y, finalmente, la doctrina del concepto, categorías triádicas. Con lo cual, el desarrollo de la Lógica procede sin juicios, predicación ni inferencia silogística. Incluso, McNulty llega al extremo de sostener que la doctrina del ser es no-conceptual.

Obviamente, esto conduce a preguntarnos por la viabilidad de la Lógica. Cómo hace Hegel para avanzar racional y argumentalmente sin valerse de conceptos, juicios ni silogismos.

En términos generales, la solución de McNulty es valerse de una serie de distinciones que le da un marco de enunciación diferenciado que le permite caracterizar el proceder de Hegel sin tener que caracterizarlo con los términos concepto, juicio, silogismo, inferencia, etc. Dicho de manera más simple: McNulty se vale de otros términos para referir a los elementos lingüísticos que aparecen en la Lógica y así no llamarlos conceptos, juicios, silogismos, inferencias. Esto es lo que le

permite argumentar que la Lógica avanza sin suponer los elementos lógicos y llegar a derivarlos. Veamos esto.

Por ejemplo, McNulty introduce la diferencia entre juicio (judgement) y afirmación o enunciado (claim/statement). Para dar sostén a esta distinción, remite a la distinción hegeliana entre juicio y enunciado (Urteil y Satz). Así, alega que no todo enunciado se corresponde con la forma lógica de un juicio y con una predicación. Con lo cual, la Lógica tendría un espacio lingüístico para avanzar con afirmaciones o enunciados que no sean juicios ni supongan predicación o inferencia silogística (puesto que, sin juicios, no habría silogismos –que se componen de ellos–).

Ahora bien, para poder explicar que la Lógica avanza por medio de afirmaciones que no son juicios, McNulty propone una equiparación que resulta dudosa. El autor equipara juicio, predicación y definición. En tanto se equiparan el juicio y la predicación al dar definiciones, McNulty concluye que, en la medida en que Hegel no brinda definiciones, tampoco se vale de predicaciones y juicios. Para iluminar esto, McNulty remite a los diálogos platónicos, en los cuales –según el autor— el filósofo ateniense tampoco brindaría definiciones (sino, más bien, indagaría un tema) y, por tanto, no haría juicios que prediquen una propiedad respecto de un sujeto.

Con respecto a esto, cabe decir algunas cosas. En primer lugar, es conocido el pasaje de la *Enciclopedia* en el cual Hegel afirma que el avance que hacemos en la Lógica es un constante e insuficiente intento de brindar definiciones de lo absoluto (*Enc*. parág. 85). Esto no sólo indica que, en efecto, Hegel da definiciones de lo absoluto, sino que resulta evidente que involucra el uso de juicios (tanto desde el punto de vista de Hegel, como desde el punto de vista de McNulty: al haber equiparado *juicio* y *definición*, McNulty debe admitir que si Hegel da *definiciones*, entonces se vale de *juicios*).[2]

El segundo problema es que la distinción que Hegel hace entre *juicio* y *enunciado* no parece correr en paralelo a la distinción que McNulty propone entre *juicio*

[2] En mi opinión, J. McNulty no debería afirmar que Hegel no da definiciones, sino, más bien, que no comienza por definiciones inconmovibles. Pero esto no tiene que ver tanto con el no uso de juicios, sino con la no aceptación del método geométrico. Ahora bien, la no aceptación del método geométrico está emparentada con el uso o falta de uso de los juicios. Lo que Hegel denosta no es, en mi opinión, el uso de juicios per se, sino el uso de juicios entendidos como los juicios tradicionales de la lógica general (es decir, enunciaciones estáticas y pétreas de las relaciones entre dos conceptos).

y *afirmación* o, al menos, no parece hacerse con las mismas intenciones. La intención de Hegel, en todo caso, no parece ser alegar que la Lógica está constituida por enunciados u oraciones que no son juicios. Si algo queda fuera de la Lógica no son los *juicios*, sino los meros enunciados que remiten a cuestiones accidentales, no esenciales, etc. (Hegel, GW 12, 55-56; GW 33, p. 156 §167). Con lo cual, la distinción hegeliana entre *Urteil* y *Satz* no conduce a concluir que la *Lógica* procede sin juicios, sino, más bien, es introducida para indicar la irrelevancia metafísica o filosófica de ciertos enunciados que no conforman juicios.

Creo que hay dos cuestiones que subyacen a lo que McNulty quiere discutir. La primera –de la más alta pertinencia y que atraviesa, de manera general, a toda la Lógica–, a saber, cómo es que, en la Lógica hegeliana, un determinado elemento teórico está y no está presente, opera y no opera, antes de su explícita presentación y justificación. Esto puede decirse del juicio, de lo absoluto, del espíritu o del método. Cómo procede la Lógica sin suponer al juicio, al método, etc., y cómo es que éstos están, de algún modo, antes de su efectiva presentación en la oportunidad en la que son efectivamente deducidos y justificados. La segunda cuestión sería, entiendo, la vinculación entre lenguaje y desarrollo categorial. En este caso, la pregunta sería si la *expresión lingüística* por medio de la cual se expresa la *Lógica* condice *uno a uno* con el desarrollo propiamente *conceptual* que ocurre en la *Lógica*. Sobre esta segunda cuestión, sólo diré unas palabras más adelante.

Pero volviendo a la cuestión central, a saber, cómo está presente lo posterior en lo anterior: Este es un problema clave de la Lógica hegeliana. Pero en todo caso, aunque tengamos que reconocer que Hegel no puede comenzar la doctrina del ser presuponiendo la forma lógica del juicio, también es cierto que la conclusión a la que llega McNulty no parece razonable: expulsar los juicos de la Lógica hegeliana y quedarnos únicamente con meros enunciados. Enunciados que, por su parte, también tienen que tener alguna forma gramatical, la cual, debe ser presupuesta. Con lo cual, con la estrategia de McNulty el problema no se resuelve, sólo se posterga: se cambia el dilema *logocéntrico* por un dilema, *gramatocéntrico* –si se me permite el neologismo—.

En síntesis, estos son los argumentos que utiliza McNulty para alegar que la Lógica es pre-predicativa y no inferencial y los problemas que encontramos.

Veamos cómo procede McNulty para alegar que la doctrina del ser es no-conceptual.

Como se dijo, en la doctrina del ser Hegel recurre a estructuras lógicas monádicas. Con lo cual, para McNulty, aquí ni siquiera nos encontramos con el elemento lógico "concepto", dado que el concepto para Hegel es una estructura triádica. En este caso, la distinción que introduce McNulty es entre el concepto hegeliano (una estructura triádica y dinámica que articula universal, particular y singular) y el concepto lógico tradicional (una nota común compartida). Esto le permite alegar a McNulty que la "doctrina del ser" es no-conceptual (porque, se entiende, no se está valiendo de la estructura triádica conceptual *a la Hegel*).

Ahora bien, el problema que encontramos aquí es que la descripción que McNulty brinda del proceder de Hegel en la doctrina del ser no resolvería el dilema logocéntrico. La solución del dilema exige poder filosofar sin recurrir a elementos lógicos presupuestos (ya sea que se trate de leyes y elementos de la lógica formal tradicional o de una lógica reversionada). Para evitar caer en la trampa que impone el dilema logocéntrico, Hegel tiene que argumentar sin valerse de ningún elemento lógico, ni de la lógica formal ni de la lógica hegeliana. Es decir, Hegel debe poder deducir el concepto sin presuponer el concepto (hegeliano o tradicional).

El problema es que la solución que brinda McNulty no responde a este requerimiento: Según McNulty, Hegel argumentaría sin presuponer su propia lógica dialéctica (digamos, deriva su teoría del concepto sin presuponer al concepto hegeliano), pero lo haría valiéndose de la lógica formal tradicional, es decir, valiéndose de conceptos tradicionales. Con lo cual, a fin de cuentas, caería en el mismo error que Hegel atribuye a Kant: derivar la lógica trascendental de la lógica formal. En este caso, se trataría de derivar la lógica dialéctica (el concepto hegeliano) usando a la lógica formal, que, dicho sea de paso, todavía está siendo usada sin deducción o fundamentación racional.

En resumen, aun si concediéramos la descripción que McNulty hace de la Lógica hegeliana, deberíamos concluir que esto no resuelve el dilema logocéntrico. Ahora bien, cabe discutir si ésta es una descripción adecuada del proceder de Hegel. Veamos esto.

IV- El proceder de Hegel revisitado

Como ya dije, McNulty parece apuntar a un problema importantísimo en la Lógica hegeliana. El problema central no es solamente la fundamentación de la lógica formal o la presuposición o no de ésta para el filosofar. El problema, en el caso de Hegel, es un poco más general, entiendo, por el tipo de respuesta que Hegel da al problema. El problema es, de alguna forma, la presencia de lo ulterior en lo anterior, cuando esto ulterior todavía no ha sido deducido. Como sabemos, el concepto, el juicio, el silogismo, lo absoluto, el método, la idea, etc., son debidamente deducidos hacia el final de la Lógica y, sin embargo, sabemos que, de alguna forma, están operando en lo precedente.

La forma que tiene Hegel de resolver el problema logocéntrico está vinculada a este procedimiento argumental. Hegel no necesita presuponer los procedimientos inferenciales racionales con los que avanza su obra, porque estos procedimientos se deducirán y justificarán en el camino y, de alguna forma misteriosa, están presentes en lo precedente.[3]

Obviamente, este es un tema de mayor importancia y no puedo ofrecer aquí un estudio satisfactorio. Pero puedo proponer algunos aspectos que puedan ayudarnos a pensar la viabilidad de semejante propuesta.

Primero, para comprender tal proceder, debe atenderse al fin y al inicio de la *Lógica*. "La idea absoluta" y "Ser-Nada-Devenir" dan pautas fundamentales de *cómo* Hegel procede en la Lógica.

[3] Esto, de alguna manera, es una respuesta a un tema central de la modernidad. Ya en el Renacimiento (Galileo) y en la temprana modernidad (Descartes) encontramos que la ordenación correcta de los conocimientos es central. Tanto en Galileo como en Descartes aparece la inspiración de pensar de acuerdo con el modelo matemático, entendiéndose por eso una ordenación tal de las ideas que explicite todos los términos involucrados, todos los supuestos y se proceda sin que lo demostrado preceda a su demostración. En mi opinión, esto es un rasgo del método analítico-sintético de la tradición matemática griega y termina siendo un elemento estructurante del método de la modernidad. Hegel rompe con esto, pero no volviendo a un desorden pre-matemático, así como rompe con Kant sin volver a un posicionamiento pre-crítico. La idea central sería que Hegel pretende que lo posterior sea deducido de lo anterior, sin ser presupuesto; pero, a la vez, que lo posterior reestructure y resignifique lo anterior, tenga un efecto retroactivo sobre su fuente de deducción y, por último, esté presente de alguna manera en eso anterior. A mi parecer, este es el secreto del método hegeliano. Este modelo metodológico excede al dilema logocéntrico, pero lo abarca. Véase Wisan, 1978, pp. 35–36. Descartes, *Discours de la Méthode*, 1987 p. 19 ; *Regulae ad directionem ingenii*, "Regulae" 4, 5 y 6 ; *Méditations métaphysiques*, 2011, p. 121.

"La idea absoluta" describe el método absoluto por el que se desarrolla la Lógica, pero que se deduce al final de ella, como un resultado categorial más, demostrándose así que el método no es *sólo un* método; el método es la dinámica misma del pensar puro, la dinámica por la que se derivan las categorías del pensar puro (es decir, la dinámica por la que se desarrolla la Lógica) y la dinámica de movimiento y conversión del objeto intelectual del pensar puro.

En "La idea absoluta" Hegel describe este procedimiento en términos de análisis, síntesis, negación, negación de la negación. Estos procedimientos presentan la dinámica por medio de la cual el concepto se enriquece a través de un desarrollo interno. El concepto inicial genera una diferencia interna que lo especifica y luego esta diferencia se autonomiza, después de lo cual debe ser reintegrada en una estructura superadora que contenga los extremos diferenciados.

Como Hegel está haciendo aquí una caracterización que pretende corresponderse con el proceso con el cual la Lógica misma se inicia (y un procedimiento que estaría presente a lo largo de toda la Lógica), debe entenderse que, aunque se hable de "negación", no se trata de una negación que opera al interior del juicio. Aquí hay y no hay *juicio y silogismo*. En principio, es la dinámica interna de un concepto que Hegel equipara a la actividad de diferenciación de un yo que se autopercibe. Me parece que puede ser útil compararlo con la síntesis aperceptiva kantiana. El acto de síntesis intelectual por medio del cual, en Kant, se constituye a un objeto requiere o coincide con un juicio. En ese caso, la diferenciación del yo respecto de sí mismo depende de un juicio: para poner algo distinto al yo, el yo se vale de un juicio. Pero el mero acto de apercepción, el mero acto de pensar *yo*, ¿no supondría un acto de desdoblamiento y reunión consigo mismo? ¿Y, en tal caso, sería un juicio para Kant? Kant ni siquiera le asigna el estatuto de *concepto*. Hegel, por el contrario, equipara la dinámica del concepto al acto sintético de diferenciación y reconocimiento del yo trascendental. El concepto es, entonces, una estructura triádica, dinámica que supone la gestación de una diferencia interna y su ulterior reunión. Esta estructura conceptual puede desarrollarse o desplegarse. Este desarrollo del concepto no requiere inicialmente un juicio, pero dará nacimiento a la forma del juicio y revelará contenerlo (o dicho de otra manera, la forma del juicio desarrollará y explicitará la dinámica del concepto). Veamos si este nacimiento del juicio se puede aclarar.

Echemos una mirada al inicio de la *Lógica*. Hegel dice comenzar sin supuestos. Hegel comienza con el mero acto del pensar y su objeto inmediato: el *Ser*. El ser es el nombre con que se denomina al objeto inmediato del pensar puro. El pensar puro se propone pensar sin presuponer categoría ontológica alguna, sin presuponer operación o ley lógica alguna y lo que encuentra ante sí es un objeto absolutamente indeterminado, al que Hegel llama *ser*. Pero al intentar pensar el ser, dicho objeto se convierte en una vacuidad absoluta a la que Hegel denomina *nada*. Con este movimiento, tenemos el inicio de la *Lógica* hegeliana y un atisbo para pensar su proceder. La dialéctica hegeliana no consistirá en un procedimiento preestablecido según ciertas leyes formales o ciertas reglas de inferencia. Sigue el movimiento de la cosa misma. Este movimiento, en tanto es el movimiento del *objeto intelectual* del pensar puro y es, por tanto, el movimiento del *pensar puro mismo*, con lo cual permitiría derivar las categorías ontológicas, como así también su dinámica misma, esto es, la dinámica por medio de la cual el pensar mismo se despliega.

Quiero volver sobre algo que dije: al describir los momentos del método, "La idea absoluta" nos muestra la dinámica interna de un concepto. En efecto, si uno atiende a la descripción de los movimientos del método en "La idea absoluta" tiene la sensación de estar reviviendo los movimientos del Ser en el inicio de la Lógica. No solo porque Hegel remite a eso explícitamente, sino también porque parece hacerse una experiencia intelectual análoga, donde experimentamos el movimiento conceptual, ahora con conciencia del método, pero con la simpleza terminológica del inicio de la Lógica. En otras palabras, así como en el Ser *experimentamos* el movimiento del objeto y del pensar, ahora en la idea absoluta *se vuelve a experimentar* el desarrollo del concepto (pero esta vez con conciencia metodológica). Y hablando de experiencia intelectual, cabe decir algo sobre su correspondencia con la expresión lingüística de la Lógica: puede pensarse que la expresión lingüística de la Lógica sea un intento *humano, demasiado humano* de expresar en palabras algo que –en principio, aunque no exclusivamente– debe experimentarse intelectualmente de primera mano.

A fin de cuentas, en la Lógica, todo ha tratado sobre el desarrollo del concepto. Y en este desarrollo, se ha gestado todo lo que hace a la completitud de este concepto (incluido su método, dinámica y los restantes elementos lógicos).

En fin, si el curso de la *Ciencia de la lógica* es adecuado, deberíamos concluir con una caracterización adecuada del pensar puro, de su objeto y de la dinámica de su movimiento. Y si este recorrido es correcto, deberíamos haber hecho un camino en el cual no se ha presupuesto elemento o ley lógica alguna. Las derivaciones que Hegel hace en la "Doctrina de la esencia" de las leyes lógicas, así como la derivación de los elementos lógicos en la "Doctrina del concepto", no se sostendrían en un procedimiento, regla lógica o método presupuestos e infundados. Se darían gracias a un procedimiento racional que progresivamente se exhibe a sí mismo, que se gesta a sí mismo paso a paso, junto con el material que va procesando, que no presupone nada y que, en este proceso, progresivamente se fundamenta argumentalmente a sí mismo y que coincide con el desarrollo o despliegue inmanente del concepto tal como lo hemos explicado más arriba.

En otras palabras, el método o procedimiento se desarrolla movimiento a movimiento, siendo que los movimientos se dan sobre cierta materialidad semántica conceptual misma. Con esto quiero decir: El pasaje del ser a la nada lo impone la semántica misma de estos conceptos u objetos del pensar, o lo impone el mismo acto del pensar, que, según Hegel, condice con su objeto. El movimiento del pensar o el pasaje de una categoría a otra no lo impone una regla procedimental o inferencial. Y con este movimiento impuesto por el objeto del pensar, se deduce a su vez una operación, un movimiento que el pensar puede hacer y, así, a fin de cuentas, terminará por deducirse las leyes lógicas hegelianas, el método, los elementos lógicos. Pero, la presencia de dichas operaciones, evidencia que los elementos lógicos posteriores se encuentran presentes y operando en los momentos lógicos precedentes.

Esto podría dar una explicación de cómo es que la Lógica procede sin presuponer un método, o una teoría de los conceptos, juicios y silogismos.

Conclusión

McNulty indica un problema fundamental en la Lógica hegeliana, a saber, la presencia de lo posterior en lo anterior. Cómo es que *está y no está* el concepto, el juicio y el silogismo en el desarrollo lógico que desemboca en el concepto, el juicio y

el silogismo. McNulty se enfoca exclusivamente en la relación entre lógica y metafísica.

La respuesta de McNulty se basa en distinguir entre concepto tradicional y concepto hegeliano, entre juicio y enunciado. Así, logra clasificar los elementos lingüísticos usados por Hegel como no-lógicos, y concluir que Hegel no presupone lógica alguna.

En mi opinión, esta estrategia no resuelve el problema, sino que lo posterga, puesto que el uso de otros elementos lingüísticos también exigiría ulteriores justificaciones.

Por mi parte, defiendo que debe entenderse que la Lógica hegeliana se desarrolla siguiendo a la cosa y al pensar mismos. En este seguimiento, no nos debe confundir la expresión lingüística del movimiento y debemos atender a la experiencia intelectual inmediata del objeto y a la dinámica de dicho movimiento. En este desarrollo, eventualmente, se derivarán juicios, producto de los actos de diferenciación del concepto que se desarrolla y, eventualmente, la teoría misma de los juicios. Todo esto, sin presuponerse externamente un método, una lógica o sus elementos. A su vez, estos elementos lógicos que se derivarán ulteriormente revelan estar, de alguna forma, presentes en el proceso lógico precedente, resultando dudoso afirmar categóricamente que se ha avanzado sin conceptos, juicios ni silogismos.

Bibliografía

DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1987.

DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii. Rules for the direction of the natural intelligence*. A bilingual edition of the Cartesian treatise on method. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998.

DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Gesammelte Werke, v. 33. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Band I. Werke, v. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Logik. Berlin 1831*. Band 10. Udo Rameil, Hans-Christian Lucas (eds.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke, v. 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832). Gesammelte Werke, v. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke. Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

MCNULTY, J. *Hegel's Logic and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

WISAN, W. L. Galileo’s scientific method: a reexamination. In: BUTTS, R. E.; PITT, J. C. (eds.). *New Perspectives on Galileo*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978. p. 1-57.

Seção 3

Leituras Decoloniais

16. El espacio de América Latina en la *Weltgeschichte:* la crítica decolonial a Hegel de Enrique Dussel

https://doi.org/10.36592/9786554602655-16

Clara Isabel Pinton[1]

Resumen: Las *Vorlesungen* de Hegel contribuyeron de manera fundamental a la construcción y perpetuación de aquellas falacias eurocéntricas y desarrollistas que aún dominan el pensamiento occidental y sus programas educativos. Desde 1492 – fecha que para el filósofo Enrique Dussel marca el inicio de la modernidad – Europa, a través del desarrollo del *ego cogito* mediante la experiencia del *ego conquiro*, se autoconstituyó como "centro" de la *Weltgeschichte*, condenando a los territorios y subjetividades colonizados al rol de "periferia" de la historia. Nuestro trabajo busca repensar la historia de la filosofía tradicional, que en muchos aspectos es la historia de la filosofía *hegeliana*, a la luz de eventos y espacios deliberadamente ocultados, des-cubiertos e inmediatamente en-cubiertos, reivindicando el papel *central* de América Latina en un intento de liberar el pensamiento occidental de su perspectiva eurocéntrica, ideológica y racista. Para ello, procedemos en dos etapas. Primeramente, examinamos las lecciones hegelianas de *Historia de la filosofía* y de *Filosofía de la historia* para analizar cómo la historia mundial se construyó excluyendo a todo un continente, imponiendo una perspectiva occidentalista y por ello completamente distorsionada. Secundariamente, retomando el trabajo de Dussel, demostramos que el "descubrimiento" de América (o, más precisamente, su *invasión*), que acompañó la colonización del "Otro", fue en realidad un momento histórico lejos de ser irrelevante: fue desde la experiencia del "yo conquisto" (el mundo inca, azteca, maya...) – desde el violento "yo venzo" sobre el "Otro" – que el hombre europeo comenzó a concebirse como un "Yo" constituyente. Concluimos que, aunque América Latina fue completamente excluida del proceso dialéctico de evolución histórica, fue a través del *ego conquiro* del siglo XVI que se desplegó la subjetividad moderna, invitando así a una relectura crítica de la historia de la filosofía.
Palabras clave: Hegel, Dussel, Filosofía de la Liberación, eurocentrismo, pensamiento decolonial

1 Latinoamérica no tiene lugar en la *Weltgeschichte*

Enrique Dussel (1934 – 2023), filósofo argentino naturalizado mexicano, fue uno de los mayores pensadores latinoamericanos contemporáneos. Prolífico autor de

[1] Estudiante de posgrado de la Universidad La Sapienza de Roma, pinton.2064408@studenti.uniroma1.it. Las citas presentes en el texto, cuando no originariamente en castellano, han sido traducidas por la autora.

más de 75 libros y 450 artículos, nuestra investigación inicia con una de sus obras más célebres, titulada *1492: El encumbrimiento del Otro* y publicada en 1992 (500 años después del "descubrimiento" de América). Esta comienza con una cita de Hegel:

> La historia universal va del Oriente hasta el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...]. La historia universal es la disciplina de la idómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva. (HEGEL, 1986, p. 134)

Con respecto a este fragmento, el filósofo argentino comenta:

> Deseamos, en primer lugar, tratar un componente enmascarado sutil que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano. Se trata del "eurocentrismo" – y su componente concomitante: la "falacia desarrolista". (DUSSEL, 2012a, p. 19)

En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, impartidas en las primeras décadas del siglo XIX, Hegel muestra considerar la historia mundial como un proceso hacia la *Aufklärung*, esa Ilustración que ya Kant había identificado como la salida del estado de *verschuldeten Unmündigkeit*, "inmadurez culpable" (KANT, 1994, p. 5). De hecho, enseña Hegel, «La historia universal representa [...] el desarrollo [*Entwicklung*] de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad», y añade: «El desarrollo implica una serie de fases, de determinaciones de la libertad» (HEGEL, 1986, p. 86).

En la ontología hegeliana, el concepto de "desarrollo" juega un papel central, determinando el movimiento del Concepto que culmina en la Idea (HEGEL, 1986). Lo que interesa a Dussel, sin embargo, es retornar al origen *filosófico* de la categoría de "desarrollo", la cual fue, en un principio, justamente ontológica antes de asumir, con Marx, el carácter sociológico y económico que hoy se le atribuye: «Un país "sub-desarrollado", ontológicamente, es "no-moderno", pre-*Aufklärung* para Hegel» (DUSSEL, 2012a, p. 21).

Dicho "desarrollo" tiene una dirección en el espacio. Es célebre el movimiento este-oeste que Hegel atribuye a la historia universal, afirmando notoriamente, como hemos visto: «La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es

absolutamente el *fin de la historia universal*. Asia es el comienzo» (HEGEL, 1986, p. 134). América no es parte de la historia; es completamente extraña, extranjera. Y es sobre este supuesto que se constituye el eurocentrismo; pura ideología – difícil definirla de otra manera – que, no obstante, se impone desde hace siglos y domina la cultura y la historia, así como la manera en que estas se transmiten, no solo en el mundo occidental sino que, quizás aún más tristemente, también en América Latina, en África y en Asia[2].

La exclusión del continente latinoamericano es la obvia consecuencia de lo que Hegel constata con superioridad: América Latina está en un estado de *Unreife*, inmadurez. En realidad, las palabras usadas por el filósofo alemán son aún más insultantes: «La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente» (HEGEL, 1986, p. 108), escribe, y se trata de una cultura «enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima [*sowie der Geist sich ihr näherte*]» (HEGEL, 1986, p. 108). Nos permitimos vislumbrar incluso una cierta ironía, amarguísima y ciertamente no intencionada, en las palabras del filósofo alemán: el Espíritu parecería casi una metáfora para indicar el soplo invisible y fatal de aquellas enfermedades prácticamente inexistentes en América (viruela, gripe, varicela, sarampión), traídas primero de forma inconsciente y luego consciente por los europeos y sus animales, ante las cuales, al igual que ante el *Geist*, los indígenas se encontraron completamente indefensos (STANNARD, 1993, y GALEANO, 2021). Unas páginas después, Hegel agrega: «En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación» (HEGEL, 1986, p. 113); es entonces, para Hegel, «la tierra del futuro» (HEGEL, 1986, p. 113). Y excluye definitivamente de la historia todo un continente con una impasible consideración final: «América no nos interesa» (HEGEL, 1986, p. 113). América, entonces, no tiene espacio en la *Weltgeschichte*: como

[2] Dussel hace referencia explícita únicamente a los programas de historia enseñados en las escuelas y universidades de todo el mundo (DUSSEL, 2012a, p. 21); por lo tanto nos parece importante añadir, aunque corramos el riesgo de parecer obvios, que tal dominio se manifiesta claramente en el hecho mismo de que, a aquel 12 de octubre de 1492, todavía se le aluda comúnmente, en todos los continentes, con el término de "descubrimiento" (de un "nuevo" mundo) – eliminando, al no ser tomado en consideración, un punto de vista "otro" (de invasión) frente al europeo (de descubrimiento). No sólo; a la misma fecha se le han atribuido, incluso en el siglo pasado y justamente en muchos países sudamericanos, denominaciones, como "Día de la Raza", orientadas a celebrar y honrar el triunfo del hombre blanco europeo y a ocultar, con las palabras como fue con las armas, la existencia de los pueblos indígenas que, a partir de aquel 12 de octubre, han sufrido precisamente más bien una invasión que un descubrimiento.

sucederá con África, será abandonada, mencionada solo para ser *en-cubierta*, como dice Dussel.

En efecto, África es incluida dentro de esa Trinidad, junto a Europa y Asia, según la cual, para Hegel, estaba dividido el mundo. Pero en esta tripartición, de la que América está obviamente ya excluida, África es inmediatamente descartada como tierra insumisa, cerrada: está poblada por «hombres en bruto» (HEGEL, 1986, p. 120). Terriblemente, sin historia. Se viene delineando de esta manera el concepto de "centro" del mundo, tanto es así que también Asia será prontamente descalificada. El rol de este continente dentro la historia mundial no es más que preparatorio, de introducción al desarrollo; es el comienzo infantil que debe ceder el espacio para que el Espíritu pueda encontrar su culminación, su centro [*Zentrum*] y fin [*Ende*]; y es así como surge, finalmente, la gloriosa Europa. Pero ¿qué Europa? Claramente no la del Sur, ya desprovista de un núcleo central – sin duda, no España ni Italia; es necesario desplazarse más al norte, pero no hacia el este – Polonia y Rusia están relacionadas, quizás demasiado, con Asia. Así, la mirada debe necesariamente dirigirse hacia el oeste y considerar el otro norte, el de Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia: Hegel ha al fin encontrado *das Herz Europas*, el corazón de Europa. Ahora comienza a emocionarse, y escribe:

> El Espíritu germanico [*germanische Geist*] es el Espíritu del Nuevo Mundo [*neuen Welt*], cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como determinación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del Imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suminstrar los portadores del Principio cristiano. (HEGEL, 1986, p. 413)

Es con este importantísimo pasaje que entramos definitivamente en el centro de la cuestión. Hegel expresa aquí la tesis exactamente contraria a aquella sobre la cual Dussel construirá su obra y su filosofía. Citando las palabras del filósofo alemán, Dussel destaca cómo, para Hegel, «la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma: su plena "realización"» (DUSSEL, 2012a, p. 26). Esto se debe a que las tres épocas en las que Hegel divide el mundo germánico son precisamente el *desarrollo* del Espíritu que se

va realizando hasta culminar en el Imperio germánico, el «reino de la totalidad» (HEGEL, 1986, p. 417). Las migraciones germánicas durante el tiempo del Imperio romano constituyen a la primera de estas épocas, mientras que la segunda, según Hegel, corresponde a la Edad Media feudal y concluye con tres eventos que constituirán la "Nueva Edad" – Renacimiento, *el descubrimiento de América*, y el paso hacia el Océano Índico a través del Cabo de Buena Esperanza. El resultado de estos tres episodios es la apertura hacia la tercera época, es decir, la modernidad, que comienza con la Reforma luterana y se desarrolla, ulterior y definitivamente, con la *Aufklärung* y la Revolución francesa.

El culmen de la modernidad es, por lo tanto, aquella Europa del Norte (Hegel definirá a los ingleses como los *Missionarien der Zivilisation in der Ganzen Welt*, HEGEL, 1986, p. 538), que hoy podríamos extender también a los Estados Unidos, ante la cual el resto del mundo está *rechtlos*:

> Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento, [...] el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial [...]. Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador [*Träger*] actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el éspiritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno* [*rechtlos*]. (HEGEL, 1870, §346-§347)

A los pueblos del "Sur" se les niega no solo todo derecho, sino incluso la pretensión de tenerlo. No solo es esta la definición más evidente del eurocentrismo, sino que asistimos acá a una verdadera sacralización de un poder que desde el Norte se autodefinió "centro" y se impuso sobre la periferia, colonizándola y volviéndola dependiente. «Creo que no son necesarios comentarios», afirma Dussel, «los textos hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el "desarrollo" mismo de la "Razón" ilustrada (de la *Aufklärung*)» (DUSSEL, 2012a, pp. 27-28).

A la luz de estas consideraciones, y retomando la premisa de algunos párrafos atrás, no solo América queda excluida de la historia, sino que su "descubrimiento" desempeña un papel absolutamente marginal. En 1985 se publica un texto fundamental del pensamiento filosófico occidental del siglo XX que retomará y

reproducirá esta misma visión eurocéntrica y occidentalista, remitiéndose, no por casualidad, precisamente a Hegel. Nos referimos a la obra emblemática *Der philosophische Diskurs der Moderne*, del filósofo alemán Jürgen Habermas. En ella es imposible no sorprenderse ante la total ausencia de incluso una sola mención al evento impactante ocurrido el 12 de octubre de 1492 en la reconstrucción que el filósofo hace de los eventos históricos decisivos para la realización de aquel principio de la subjetividad que, como en Hegel, determina el inicio de la edad moderna. *Renacimiento italiano*, *Reforma luterana alemana*, *Ilustración*, *Revolución francesa*: en Habermas, como en Hegel, el descubrimiento de América no asume ningún rol *determinante* (HABERMAS, 2022).

Sin embargo, y es esto precisamente lo que Dussel desea demostrar, «la experiencia no solo del "descubrimiento", sino especialmente la de la "conquista", será esencial en la constitución del *ego* moderno, no solo como simple subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia» (DUSSEL, 2012b, p. 29). Pero en realidad, Hegel parecería ya estar aceptando implícitamente la tesis dusseliana en el mismo momento en que, en su *Filosofía del derecho* (1820), admite que la sociedad civil se supera como "Estado" en el momento en que su contradicción interna se resuelve precisamente a través de la constitución de colonias:

> Por una dialéctica que le es propia, para superarse, en primer lugar, tal sociedad se ve llevada a buscar fuera de sí nuevos consumidores y busca medios para sobrevivir entre otros pueblos que le son inferiores por los recursos que ella posee en exceso o, en general, por la industria. (HEGEL, 1911, §246)

Y continúa, dos párrafos después:

> Este entramado de relaciones ofrece también el instrumento de la colonización hacia la cual, de forma sistemática o esporádica, una sociedad civil acaba siendo empujada. La colonización permite que una parte de su población, en el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar y, al mismo tiempo, procure para sí una nueva posibilidad y campo de trabajo. (HEGEL, 1911, §248)

La exclusión teórico-histórica de la periferia, su *encubrimiento*, desaparece en el momento en que se debe necesaria e inevitablemente reconocer su valor económico-político. Mientras que en la tranquilidad del centro los filósofos europeos debatían sobre la humanidad de los pueblos indígenas latinoamericanos, sobre el estatuto ontológico de un continente entero, a las costas europeas llegaban cantidades de oro y plata que solo entre 1503 y 1660 alcanzaban los 185 mil kilos, del primero y 17 millones de kilos, del segundo. Escribe Galeano: «Los metales arrebatados a los nuevos dominios coloniales estimularon el desarrollo económico europeo y hasta puede decirse que lo hicieron posible» (GALEANO, 2021, p. 39). Tal vez sea precisamente para no perder su inmenso valor económico-político que la periferia debía (debe) permanecer como tal: oculta.

2 ¿Dónde y cuándo se sitúa el origen de la modernidad?

El ocultamiento, el "encubrimiento", de todo un continente, operación llevada a cabo en el instante exactamente posterior a su "descubrimiento" y que hemos intentado reconstruir hace un momento, ha sido necesario para permitir la justificación de un exterminio que duró siglos. Sus resultados son visibles aún hoy (BONILLA SÁNCHEZ, 1968, y DUMONT, 1961). Frente a la conciencia de que América Latina se ha hecho desaparecer tanto de los mapas como de la historia, el objetivo de Dussel es el de "reincorporarla" dentro de la historia de la filosofía, así como de la geopolítica mundial.

Antes, y con el fin, de hacerlo, es necesario interrogarse sobre la pregunta planteada en el título del presente apartado. Se trata de investigar «una de las historias europeas de la filosofía de los dos últimos siglos» (DUSSEL, 2012b, p. 12), como dice Dussel en la introducción a su ensayo *Meditaciones anticartesianas* de 2008. Y continúa:

> La modernidad se origina, según la interpretación corriente que intentaremos refutar, en un lugar y en un tiempo. El desplazamiento geopolítico de ese lugar y de ese tiempo significará, al mismo tiempo, un desplazamiento filosófico, temático, paradigmático. (DUSSEL, 2012b, p. 12)

Solo conociendo y comprendiendo dicha interpretación será posible desarrollar una crítica coherente. Sigamos entonces al Dussel de *Meditaciones anticartesianas* en la búsqueda de respuestas a nuestra pregunta.

No siendo claramente el primero en plantearse esta cuestión, el filósofo argentino considera interesante tener en cuenta el trabajo de quienes, después de estudios rigurosos, han intentado ofrecer su propia opinión sobre el tema. En 1991, ilustrando el estado del arte de forma puntual y concisa el sociólogo y filosofo polaco Zygmunt Bauman se preguntaba: «¿Cuándo nació la modernidad? La cuestión es controvertida: no hay acuerdo sobre la datación ni sobre qué fecha debería datarse» (BAUMAN, 1991, pp. 3-4). El año anterior a la publicación de Bauman, el filósofo británico Stephen Toulmin, en *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, había afirmado:

> Algunos datan el origen de la modernidad en el año 1436, con la imprenta de tipos móviles de Gutenberg; otros en 1520, con la rebelión de Lutero contra la autoridad eclesiástica; otros en 1648, con el fin de la Guerra de los Treinta Años; otros con la Revolución americana o francesa de 1776 o 1789; mientras que para unos pocos los tiempos modernos solo comienzan en 1895, con la publicación de *La interpretación de los sueños* de Freud. (TOULMIN, 2004, p.5)

De la misma convicción era, como ya hemos mencionado brevemente, Jürgen Habermas, quien en la mencionada obra de 1985 hace recorrer a la modernidad un movimiento – Renacimiento, Reforma luterana, revolución científica, Revoluciones políticas inglesa, norteamericana y francesa– sur-norte, este-oeste, de clara inspiración hegeliana. Un Hegel que sí sospecha algo, como cuando se atreve a afirmar:

> [Con la modernidad] el ser humano adquiere confianza en sí mismo [*Zutrauen zu sich selbst*] […]. Con la invención de la pólvora desaparece en la guerra la enemistad individual. […] El hombre descubre América, sus tesoros y sus pueblos, descubre la naturaleza, se descubre a sí mismo [*sich selbst*]. (HEGEL, 1993, p.50)

Sin embargo, el filósofo alemán, como sabemos, no se atreve a profundizar más. No será quizás necesario recordar que el descubrimiento de la pólvora, que él menciona aquí, así como otros inventos y descubrimientos técnicos como el papel, la imprenta de tipos móviles (citada por Toulmin) o la brújula, ya habían ocurrido en China siglos, si no milenios, antes de que Hegel escribiera estas páginas. Así como no podemos dejar de detenernos en ese "hombre [que] descubre América", como si los indígenas no fueran hombres (¡y mujeres!) ellos mismos, como si no hubieran descubierto ya ese continente miles de años antes. "¡Hasta que, finalmente, vino alguien a descubrirme!" (O'GORMAN, 1993, p. 15), nos imaginamos haya dicho un indio al contar lo sucedido el 12 de octubre de 1492.

A pesar de las dificultades para establecer una datación exacta, Dussel no puede dejar de constatar que nos encontramos ante un inicio de la modernidad, en una identificación comúnmente aceptada, fijada en torno al siglo XVII, entera e internamente europea. Tanto es así que es con un filósofo europeo, nacido al alba del 1600 en Francia y muerto cincuenta y cuatro años después en Suecia (casi como queriendo representar, con las migraciones de una vida, aquel movimiento sur-norte que culmina en la Escandinavia tan apreciada por Hegel), que se hace comenzar «la filosofía de los tiempos modernos [*die Philosophie der neueren Zeit*]» (HEGEL, 1993, p. 70): Descartes.

René Descartes vive los inicios del siglo XVII. Queda huérfano poco después de su nacimiento y en 1606 entra en el colegio jesuita de La Flèche, fundado apenas dos años antes. Así comienza su formación, y allí estudia su primera obra filosófica: *Disputationes Metaphysicae*, del filósofo y teólogo español Francisco Suárez, escrita en 1597. El castillo de La Flèche había sido donado por el rey Enrique IV de Francia a los jesuitas precisamente para que hicieran de él un lugar donde cultivar las mejores mentes de la época («*Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe*», DESCARTES, 1987, pp. 4-5). La formación, como nos ilustra Dussel, era totalmente moderna:

> Cada jesuita consituía una *subjetividad* singular, independiente, moderna […], y realizaba diariamente un "examen de consciencia" individual. Es decir, el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionar* sobre su propia subjetividad y

> "examinar" con extrema *claridad* y *autoconsciencia* la intención y el contenido de cada acción. […] Era la practica cotidiana del *ego cogito*: "Yo tengo autoconciencia de haber hecho esto y aquello"; todo lo cual disciplinadamente dominaba a la subjetividad. (DUSSEL, 2012b, p.16)

Como bien recuerda Dussel, tras los estudios clásicos, Descartes había comenzado su formación propiamente filosófica con la lógica hacia 1610. El texto clave, utilizado en todos los colegios jesuitas europeos y traducido y difundido innumerables veces por todo el continente, incluidas Alemania y los Países Bajos, era la *Logica* mexicana *sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (énfasis nuestro), una obra del filósofo Antonio Rubio de Rueda (1548–1615). Un filósofo que, si bien era de origen español, había llegado a las costas mexicanas con dieciocho años para quedarse allí durante los veinticinco siguientes, concentrando en América Latina su formación y actividad filosófica. En México, Rubio escribió también un comentario a la *Dialectica*, a la *Physica*, al *De Anima*, al *De Caelo et Mundo*. «¡Quién habría pensado», exclama Dussel, «que Cartesio estudió la parte dura de la filosofía, la lógica, la dialéctica, en una obra de un filósofo mexicano!» (DUSSEL, 2012b, p.17). En 1612 Descartes incluyó en su currículum también astronomía y matemáticas, y entre 1613 y 1614 se dedicó a la metafísica y a la ética. El propio Descartes confiesa que su primera lectura fue justamente las *Disputationes Metaphysicae*, en ese mismo periodo. Obra que ya no es solo un comentario a la *Metafísica*, sino la primera obra sistemática sobre el tema, anterior a todas las ontologías que vendrán en los siglos siguientes, y a la que Leibniz, Wolff, Baumgarten se referirán explícitamente.

A las preguntas planteadas en el título de este párrafo, no podemos por tanto responder sino con nuevas preguntas, de las cuales, sin embargo, Dussel parece ya conocer las respuestas:

> El *método* […] era uno de los temas discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas. Estos, como es evidente, proceden del sur de Europa, de España, del siglo XVI, del Mediterráneo volcado recientemente al Atlántico. ¿No tendrá entonces el siglo XVI algún interés filosófico? ¿No será Descartes el fruto de una generación anterior que preparó el camino? ¿No habrá filósofos iberoamericanos modernos anteriores a Descartes que abrieron la problemática de la filosofía moderna? (DUSSEL, 2012b, p. 18)

Lo que hemos querido resaltar hasta aquí, en suma, es cómo la historia que siempre hemos estudiado, que siempre hemos incorporado, no ha sido otra cosa que la pretensión, el mito, de una modernidad concebida como un proceso que nace en Europa, alcanza su culmen con la Ilustración y luego se expande al resto del mundo, volviéndose universal. Max Weber nos proporciona las palabras para describir exactamente esta toma de posición, consciente o inconsciente, cuando, en las "Observaciones preliminares" a los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, escribe:

> Al tratar los problemas de la historia universal, el hijo de la cultura moderna europea formulará inevitablemente, y con razón, la siguiente pregunta: ¿según qué concatenación de circunstancias, precisamente aquí, en Occidente, y solo aquí, se produjeron fenómenos culturales que [...] se encontraron en una línea de desarrollo de significado y validez universales? (WEBER, 1922, p.1)

«Todos estudiamos eso. ¿De dónde tomamos eso?», pregunta Dussel, refiriéndose al mito de la modernidad: «De los románticos del siglo XVIII, que inventaron la historia desde una visión eurocéntrica» (DUSSEL, 2008, p. 19).

3 No desde 1637, sino desde 1492. Reconsiderar el proceso de constitución de la subjetividad moderna

La hipótesis de Dussel es clara: «Europa […], que nunca había sido centro» – ni siquiera con el Imperio romano! – «con el descubrimiento de América […] va a ser *centro*» (DUSSEL, 2008, p. 22). Podemos ahora, y a conclusión de nuestro estudio, probar dicha hipótesis.

Al menos hasta el siglo XV, y en varios aspectos incluso más tarde, lo que hoy consideramos como "Europa occidental" no se extendía, hacia el este, más allá de Viena, constantemente amenazada por las ambiciones expansionistas de los turcos musulmanes durante al menos dos siglos más. De manera similar, vastos territorios al oeste, en la zona de España, estaban en manos de los árabes musulmanes que, hasta la llamada Reconquista de 1492, los controlaban bajo la forma de taifas o

sultanatos. El 5 de enero de ese año, los Reyes Católicos – los mismos que apoyarían el proyecto de Cristóbal Colón – expulsaron al último rey árabe europeo, Muhammad III Boabdil, del entonces Reino nazarí de Granada. Dussel escribe:

> Los musulmanes estaban en el Morocco, Africa, avanzaron hacia el sur del Sahara […], estaban en Egipto […]; los turcos habían conquistado nada menos que toda Grecia […]; lo que era Rusia quedó en manos de los mongoles y estos mongoles eran de creencia musulmana. […] el norte de la India estaba en manos del sultanato de Delhi (que era musulmana) […]; cuando, de Acapulco, en 1565, salieron los españoles y llegaron a Filipinas, encontraron musulmanes, como Colón lo había pensado. (DUSSEL, 2008, p. 20).

La población de la Europa "latino-germánica" era inferior a la del solo Imperio chino: se trataba, por lo tanto, de una población que tenía la necesidad de salir del aislamiento al que se veía forzada. Lo intentó con las Cruzadas, el primer tentativo de imponerse en el Mediterráneo oriental, y fracasó. De hecho, hubo poco de religioso y mucho de económico en ese esfuerzo beligerante: el lugar del Santo Sepulcro era, no por casualidad, también un punto neurálgico de las rutas comerciales que desde China llegaban hasta Antioquía y se conectaban con la actual Palestina a través de las rutas de navegación del Mar Rojo para alcanzar el Golfo Pérsico. Fracasar en las Cruzadas significó también verse negada la posibilidad de ejercer una cierta presencia dentro del mundo turco-musulmán, mientras que la ocupación turca de Constantinopla en 1453 sumía aún más a Europa en un estado de inmovilidad y mínima expresión.

Ante esta situación, Dussel insiste en que hablar de una Europa como *Zentrum und Ende der Geschichte*, como hemos visto hacer a Hegel, significa caer, con las palabras de Samir Amin, en una «miopía eurocéntrica» (AMIN, 1989). Jamás la historia europea "latina", hasta el siglo XV, fue "centro" del mundo; ni siquiera pudo serlo del mundo euroasiático, dada su posición extremadamente occidental. Si en la región euroasiática, anterior a la expansión musulmana, hubo imperios que pueden considerarse "centro" de la historia, Dussel cita los reinos helenísticos (seléucidas, ptolemaicos…) para luego descartarlos rápidamente: «En cualquier caso», afirma, «el helenismo no es Europa, y nunca alcanzó una "universalidad" tan amplia como la musulmana del siglo XV» (DUSSEL, 2000, p. 43). Habrá que esperar el fatídico 1492 para que la centralidad empírica de Europa occidental constituya a las demás

civilizaciones y pueblos como su "periferia". Occidente debe constituirse como centro del sistema, por lo tanto debe *dirigirse hacia* el centro del sistema. Centro que, en el siglo XV, pasaba por el Medio Oriente (Bagdad era la ciudad más poblada del mundo desde hacía al menos medio milenio) y llegaba hasta la India: «Las especias, la seda, las caravanas de la China pasaban por aquí, por el camino de la seda, Samarcanda» (DUSSEL, 2008, p. 22). Portugal es el primer país de Europa occidental que, consciente de ello, se vuelca hacia ese centro con todas las energías disponibles; España es el segundo. No siéndole posible dirigirse hacia el sur, se lanza entonces hacia el Atlántico. «España se tropieza con América, sin pretenderlo» (DUSSEL, 2008, p. 23), y así conquista a un territorio cinco veces más grande que Europa, con una cantidad de riquezas en oro, plata, azúcar, enorme.

Parece confirmarse, así, la tesis de Dussel:

> Este hecho de la "salida" de Europa Occidental de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye, en nuestra opinión, el *nacimiento de la Modernidad*. El 1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la "experiencia" del *ego* europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos, que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores. (DUSSSEL, 2012a, p. 128)

Piénsese nuevamente en Habermas, según el cual a la Edad Media y al Renacimiento les sigue la Ilustración. A la luz de la argumentación dusseliana, este recorrido parece ser erróneo. El filósofo argentino muestra como Portugal y España juegan un papel fundamental en el desarrollo de este proceso, siendo esta última el primer Estado moderno: un Estado burocrático, con la burocracia de los Archivos de Indias en Sevilla, con la Santa Inquisición («el primer servicio de inteligencia *moderno*», DUSSEL, 2008, p. 24). La expansión de este Estado, su modernización a través de procesos coloniales violentos, constituyen para Dussel la "Primera modernidad", la modernidad española. «Los conquistadores, que llegan a América, metían tizones ardientes en los ojos de los indígenas pidiéndoles oro, el oro que le pidieron a Atahualpa. Eso no lo pide un feudal. Eso lo pide un moderno, en el capitalismo monetario» (DUSSEL, 2008, p. 25). Es la modernidad española, renacentista, humanista, burguesa. La plata y el oro son la primera moneda mundial: «Miren qué

tristemente entramos en la historia, inmolando a nuestros indios para sacar el primer dinero mundial que, acumulándose en Europa, le da entonces (a Europa) una prioridad total sobre las otras culturas» (DUSSEL, 2008, p. 25).

Es a partir de esta centralidad conquistada mediante la violencia que el europeo comienza a considerarse un Yo constituyente: es el nacimiento de la historia de la subjetividad moderna.

> Desde el "yo conquisto" al mundo azteca (1521) e inca, a toda América (primer holocausto de la modernidad), desde el "yo esclavizo" a los negros del África (segundo holocausto) vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas, desde el "yo venzo" de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa "guerra del opio"; desde ese "yo" se despliega el pensar cartesiano del ego cogito (1636) (DUSSEL, 2013, p. 24).

El conquistador es el primer hombre moderno activo, quien, a través del proceso de conquista, por una parte niega al Otro en su diversidad y lo obliga a alienarse e incorporarse en su propia Totalidad como "lo Mismo", y, por otra parte y simultáneamente, se subjetiviza a sí mismo.

En *1492*, Dussel recurre con frecuencia a los detallados relatos recogidos en la obra *Monarquía indiana*, del historiador y fraile franciscano de origen español Juan de Torquemada (1557–1624). Los tres tomos, publicados a partir de 1615 en Sevilla, constituyen uno de los informes más extensos sobre la colonización española de México y, en particular, sobre la "justa" conversión religiosa impuesta a los pueblos que lo habitaban. Lo que interesa a Dussel son los pasajes de la obra en los que emerge la constitución del ego moderno; por ejemplo, al hablar de Hernán Cortés, quizá el primer conquistador de la historia, Torquemada escribe: «[Cortés] comenzó aquí [cuando se disponía a guiar las tropas hacia la conquista del Imperio azteca] *a tratar su persona* como capitán general; porque puso casa con mayordomo, camarero y mastresala y otros oficiales» (TORQUEMADA, 1975, p. 37). De pobre hidalgo de Extremadura, Cortés es ahora "capitán general"; su *ego* comienza a situarse. Más adelante será Dios y Señor: «Dios nuestro y Señor nuestro, seáis muy bien venido, que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos» (TORQUEMADA, 1975, p. 63)

4 Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos cuestionado las narrativas hegemónicas que sitúan el origen de la modernidad en el corazón de Europa, mostrando cómo dichas construcciones omiten deliberadamente el papel central de América Latina en el surgimiento del sujeto moderno. Siguiendo la lectura crítica de Enrique Dussel, hemos visto cómo el proceso de constitución del *ego cogito* cartesiano está precedido y fundado sobre el *ego conquiro* colonial: la experiencia del dominio violento del Otro no es marginal, sino constitutiva de la subjetividad moderna. Lo planteado busca mostrar como la exclusión sistemática de América Latina de la historia universal de la filosofía no es un accidente, sino una operación ideológica que naturaliza la desigualdad entre centro y periferia, ocultando las condiciones materiales y geopolíticas sobre las que se erige la modernidad. Releer la filosofía desde el sur global implica no solo denunciar este ocultamiento, sino también reconfigurar los puntos de partida, los sujetos y las categorías del pensamiento. No es desde 1637, sino desde 1492, que debe repensarse la modernidad; y no desde Europa, sino desde su exterior colonizado, silenciado y explotado. La obra de Dussel, que aquí se estudió de una manera increíblemente reducida, ha sido fundamental para destruir el paradigma moderno y occidentalista y construir un horizonte *trans*moderno, desde el reconocimiento del “rostro del Otro" lévinassiano. Nuestro trabajo, lejos de ser concluyente, desea contribuir al desarrollo de dicho horizonte de liberación, consciente de que queda mucho trabajo por hacer.

Referencias bibliográficas

AMIN. S. Eurocentrism. New York: Monthly Review Press, 1989.

BAUMAN, Z. Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity Press, 1991.

BONILLA SÁNCHEZ, A. Un problema que se agrava: la subocupación rural. *In*: STAVENHAGEN, Rodolfo *et al.* (Eds.). Neolatifundismo y explotación de Emiliano Zapata a Anderson, Clayton & Co**.** Ciudad de México: Editorial Nuestro Tiempo, 1968.

DESCARTES, R. Discours de la méthode. Paris: J. Vrin, 1987.

DUMONT, R. Terres vivantes. Voyages d'un agronome autor du monde. Paris: Plon, 1961.

DUSSEL, E. Filosofía de la liberación. Buenos Aires: Siglo XXI, 1977.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Ed). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-53.

DUSSEL, E. Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz. La Paz: Rincón Ediciones, 2008.

DUSSEL, E. 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". Buenos Aires: Docencia, 2012a.

DUSSEL, E. Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. *In*: GROSFOGUEL, Ramón; ALMANZA HERNÁNDEZ, Roberto (Eds.). Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012b. p. 11–58.

GALEANO, E. Las venas abiertas de América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

HABERMAS, J. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp, 2022.

HEGEL, G. W. F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Berlin: Heimann, 1870.

HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig: Meiner, 1911.

HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Auf der Grundlage der "Werke" von 1832-1845 neu edierte Ausg ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Vol. XX. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

KANT, I. Was ist Aufklärung?. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

O'GORMAN, E. La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1993.

STANNARD, D. E. American Holocaust: The Conquest of the New World. New York: Oxford University Press, 1993.

TORQUEMADA, J. de. Monarquía indiana. Vol. II. Ciudad de México: UNAM, 1975.

TOULMIN, S. Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

WEBER, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1922.

17. La recepción del pensamiento hegeliano en el Perú

https://doi.org/10.36592/9786554602655-17

Soledad Escalante

Resumen: El presente artículo trata sobre la relación entre la filosofía de Hegel, en sus ideas respecto a la dialéctica, conciencia e historia, y el pensamiento filosófico en el Perú. en la primera parte buscamos presentar una síntesis de la historia de las ideas en el Perú, enfatizando la influencia de Salazar Bondy. En una segunda sección, hacemos una revisión de las ideas políticas que presentarían una marcada influencia del pensamiento de Hegel. Finalmente, en una tercera parte, queremos subrayar la extrapolación que se puede realizar de la relación señorío y servidumbre para los eventos en los que se encontraron los aborígenes con los europeos por primera vez, y reflexionar filosóficamente sobre ello, desde nuestro propio espacio de sentido y significado.
Palabras claves: dialéctica, historia, razón, conciencia, prójimo.

Abstract: This article addresses the relationship between Hegel's philosophy—his ideas on dialectics, consciousness, and history—and philosophical thought in Peru. In the first part, we seek to present a synthesis of the history of ideas in Peru, emphasizing the influence of Salazar Bondy. In the second section, we review the political ideas that are markedly influenced by Hegel's thought. Finally, in the third section, we highlight the extrapolation that can be made of the relationship between lordship and servitude to the events in which Aboriginal peoples first encountered Europeans, and reflect on this philosophically, from our own space of meaning and significance.
Keywords: dialectic, history, reason, consciousness, neighbor.

Desarrollo

Pregunta de análisis: ¿qué ideas hegelianas resaltan en la vinculación entre el pensamiento peruano y el pensamiento alemán y su praxis liberadora de la conciencia latinoamericana?

Nuestra exposición parte de la premisa de que en el desarrollo de las ideas peruanas entorno a la reflexión filosófica, éstas son desarrolladas desde finales del siglo XIX, (hacia 1889) a través de la recepción que tuvieron por parte de seis generaciones o tendencias filosóficas: la corriente positivista (1800 al 1900), la cual presenta la influencia del pensamiento de Schopenhauer en la obra de Gonzales

Prada; luego, la corriente, signada como una reacción, espiritualista (1900 l 1920), siendo Alejandro Deustua un iniciador de esta corriente y el que introduce el pensamiento alemán a partir de la idea de Krause de que la libertad es la esencia de la gracia (espiritual). También la corriente espiritualista tiene a Kant, Schiller y Hegel, entre sus influencias. Schopenhauer y Nietzsche atrajeron, además, la atención de Oscar Miro Quesada. Asimismo, Mariano Iberico, acaso el representante más señalado de la corriente espiritualista tributa la influencia de Hegel y de Heidegger, en su obra *La Aparición*, escrito de 1950.

Punto aparte significó la generación denominada Generación del Centenario (1920, 1940), pues tuvo entre sus filas a los pensadores que han influido más marcadamente en la teoría de las ideas políticas en el Perú, José Carlos Mariátegui y Haya de la Torre, que acusan una marcada influencia en sus propuestas ideológicas, a Hegel, Marx y también a Engels.

Posteriormente, las generaciones de la década del 40, y la del 60, esta última influyente en la concepción social y teórica sobre el rumbo de desarrollo del país. Por ejemplo, la propuesta ontológica de Francisco Miro Quesada, quien relaciona el solipsismo cartesiano con el pensamiento de Leibniz. Asimismo, durante la fructífera década del 60, aparecen Augusto Salazar Bondy, quien tiene entre sus lecturas a Scheler y Hartmann. Más acá en el tiempo, la comunidad de filósofos en el Perú está noticiada de las propuestas y enfoques de la contemporánea filosofía alemana, entiéndase Axel Honneth, Habermas como continuadores de la corriente filosófica de la Escuela de Frankfurt.

Si tuviéramos, sin embargo, que subrayar una escuela o tendencia en el pensamiento filosófico en el cual cobra bordes definidos la *conciencia de la identidad latinoamericana*, esta es la generación que emerge en los años setenta y desarrolla la filosofía de la liberación. Lo que quisiéramos resaltar es que al lado de este desarrollo de la FL la influencia hegeliana seguirá siendo una constante aunque a través de las lecturas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: M. Horkheimer, Th. Adorno y H. Marcuse. Es decir, nuestra reflexión busca subrayar lo siguiente: la conciencia de la identidad latinoamericana de la FL coexiste con la preocupación hegeliana por la *libertad*.

No en balde la crítica a los efectos de la dependencia que conlleva implícitos el sistema de producción capitalista lleva a los filósofos de Latinoamérica a tomar la teorización sobre la sociedad de consumo, teniendo a H. Marcuse como un punto de referencia. Empero, queremos subrayar dos propuestas, la de Fernando Henrique Cardoso, quien advierte que esta dependencia obstaculiza el desenvolvimiento nacional. Por otro lado, la crítica de la pedagogía del oprimido, propuesta por Paolo Freire, que reivindicaría el rol político de la pedagogía, como una herramienta que acompaña al "pueblo" en la busca por su independencia. Nuestra propuesta reflexiva, en este Congreso de FILORED, señala que ambas formulaciones confluyen con la idea hegeliana de la busca de la identidad de la autoconciencia en la recíproca lucha entre el señor y el siervo. La relación señor y siervo, que plantea Hegel en la *Fenomenología*, desde el punto de vista de un "sujeto" latinoamericano, consciente de su historia y de su tradiciones, espontáneamente, quizá, vincule esta relación análogamente a las formas de dependencia entre el *ser ahí* latinoamericano y el *ser ahí* europeo, o la interacción entre la racionalidad latinoamericana con la racionalidad de la modernidad que adviene desde los siglos XV y XVI europeos, en lo que respecta a los años del descubrimiento del nuevo continente. Asimismo, esta relación en la cual una de las partes detenta un predominio, el sentido de imposición, es decir, el "poder" de una de las partes es marcadamente superior que la otra, se ha definido en las ciencias sociales como la interacción (social-política-económica) de "centro" y "periferia". Es decir, el encuentro entre dos autoconciencias que requieren el "ser reconocidas" para, sistémicamente, lograr una existencia auténtica.

Nuestra exposición de esta vinculación de la teoría hegeliana del siervo y el esclavo con la historia de un ser latinoamericano, creo que podría iniciar con la siguiente premisa: es desde la denominada Generación del Centenario (1920, 1940) que el pensamiento de Hegel es utilizado, como marco teórico, para elaborar las posibles formas de superación de la relación de dominio del ser de América Latina. Ello se puede encontrar a partir del uso del concepto de "dialéctica". Es decir, la autenticidad del pensamiento y la autenticidad de la conciencia (latinoamericanas), pasa por incidir en las siguientes características del estado de cosas desde el cual parte nuestra reflexión filosófica:

- La conciencia de la dependencia económica, social y cultural de América Latina respecto del Mundo.
- Subrayar que la reflexión tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la situación latinoamericana.
- Subrayar que la reflexión filosófica es un "instrumento" teórica de una praxis.
- Este punto de partida comprenderá varias posturas (quizá entre las principales podrían indicarse una línea populista, culturalista, marxista, existencialista, y un vasto etcétera).
- Pero el rasgo en común: es la utopía liberadora; aunque, y aquí yo quisiera enfatizar: si el rasgo en común entre las distintas expresiones de la filosofía de la liberación es la "utopía liberadora", el rasgo diferencial es el "sujeto" de esa liberación y el contenido de esa utopía. Pues, para algunas corrientes del pensamiento, el sujeto es el pueblo, pero para otros es una clase social determinada (el proletario o la pequeña burguesía) y el contenido de la utopía podría tomar, quizá, tres formas descriptivas: 1) un modelo nacional-popular; 2) un modelo marxista de una sociedad sin clases y 3) un modelo de liberación individual-personal-estructural.

Es así que desde el Perú (un pulmón económico en la Región) la influencia del pensamiento hegeliano, que no es ajeno a la impronta de la filosofía de la liberación, sino que antes bien, desde una lectura de la *Fenomenología*, desde las características de la reflexión filosófica indicadas, es transversal a las propuestas (sociales, políticas) de la autenticidad del pensamiento y la autenticidad de la conciencia. Así, la matriz del pensamiento de liberación en el Perú, que se vertebra desde la década del treinta con el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre tienen en la filosofía de Hegel el método, dialéctico, para, desde esa concepción, explicar que mientras en los pueblos del Mundo europeo el sistema de producción capitalista es una síntesis, y por ello, una última etapa en la estructura de lo real; en América Latina, la última etapa, es sin embargo, un primer momento de desarrollo de lo histórico: circunstancia que evidencia el papel de dependencia de los pueblos latinoamericanos. Esto, pienso, lleva a que podamos corroborar la premisa, que sobre el ejercicio filosófico en el Perú (y por extensión, para los demás pueblos de la Región), ha sido una constante: la meditación ha tenido esencialmente un carácter imitativo, siendo,

pues la reflexión filosófica repetición y divulgación de ideas y doctrinas. Es así que la dialéctica como la experiencia que la conciencia hace consigo misma, la práctica de la filosofía, como un quehacer inauténtico, orilla a la reflexión a ser una reflexión sobre el ser latinoamericano: es decir, la posición de dependencia del sujeto latinoamericano tiene en la dialéctica esa herramienta que le evidencia la conciencia de su ser, de su proceso y de su lugar en el mundo. La filosofía de la liberación, en el caso peruano, se centra en el hombre porque es el *hombre* de Latinoamérica el problema filosófico, antes que indagar sobre la causa primera de la "Pachamama" [apunte irónico].

Entonces, si el punto de partida en le pensamiento peruano es el hombre, y la dialéctica hegeliana explicita la conciencia de su ser (dependiente), y con ello, el correlato de la filosofía es una preocupación antropológica de reflexión y liberación, ¿cuál sería la otra sección de la Fenomenología que hace más evidente y da herramientas de análisis para entender esta posición? consideramos que es la relación entre el señor y el siervo. La lucha de dos autoconciencias en busca del reconocimiento. Es decir, y tal como reza el subtítulo, *la autonomía y la dependencia en la autoconciencia*, es un problema relativo al trabajo. Si la filosofía peruana, tal como venimos indicando, se orilla a ser un problema sobre la circunstancia del ser del hombre, la situación de la filosofía como inauténtica remitiría a la situación de servidumbre del hombre latinoamericano. Tan es así, que la propuesta política-social que se vertebra desde los treinta tiene como sujeto social (y con ello, indicamos al tipo de sujeto de la utopía liberadora) al sujeto productor (ya sea el proletario, ya sea el obrero, ya sea el campesino).

Hegel destaca el lado positivo del trabajo, pero al mismo tiempo considera la racionalidad arquetípica de la libertad, como indicador de la ciencia y base del sistema especulativo que da cuenta de la unidad entre ser y conciencia. Es decir, la relación dialéctica de la conciencia independiente (la del señor) y la conciencia servil (siervo), supondrá una primera experiencia del ser (latinoamericano) como una conciencia que no es para sí, sino para otro (los ejemplos son vastos: la experiencia de los pueblos de la Región durante los virreinatos, durante el coloniaje…). Así, el contenido de la utopía libertaria indicaría que la servidumbre llegará a ser lo contrario de que ella es: una conciencia en sí reprimida, pero que penetrará en sí misma y se convertirá en

verdadera independencia. Esta reflexión teórica es la que daría luz a la praxis del trabajo, pues, la conciencia servil adviene a sí.

Por ello, los cuatro conceptos fundamentales de Hegel (hacia 1805): vida, espíritu, libertad y tiempo, pueden ser las variables conceptuales fundamentales para aludir al sujeto y a la utopía libertaria del pensamiento filosófico en la Región, atendiendo a las tareas del espíritu filosófico: la formación de la conciencia nacional para comprender el mundo; la familiarización de los métodos del pensamiento riguroso (la ciencia); y la toma de conciencia de nuestra alienación humana, pero en el sentido positivo, es decir, para formar el modelo antropológico de nuestra condición de ser. Como indica el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy: *Así, nuestra manera de ser auténtica debe surgir del reconocimiento de la carencia que somos, de la limitación y precariedad que nos define* (ref. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*).

Sin embargo, al indagar acerca de la conciencia latinoamericana en estricta relación con la filosofía de Hegel, resulta necesario indagar acerca de cómo se expresa esta relación en la praxis social en el Perú hacia la década del treinta, y en los años posteriores, cuál es el rastro dejado por su filosofía. Para ello, es necesario remitirnos a dos de los más importantes pensadores que conducen el pensamiento sociopolítico, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Si, como indicamos líneas arriba, ambos vertebran la matriz del pensamiento de liberación en el Perú teniendo como herramienta conceptual a la dialéctica, es importante indicar que la filosofía política de izquierda sucede a un pensamiento previo, el anarcosindicalismo. Es decir, el tránsito desde la postura anarcosindicalista hacia la izquierda se podría interpretar como el tránsito del entendimiento desde un momento parcial de la razón hacia una primera síntesis: la izquierda política. Sería el momento intelectual, en que el pensamiento se atiene a las determinaciones rígidas. A ello debe seguir el momento dialéctico, que hace ver que aquellas determinaciones son unilaterales y limitadas y exigen se puestas en relación con las determinaciones opuestas o negativas. Un tercer momento, el especulativo o positivo racional, muestra la unidad de las determinaciones diversas precisamente en su oposición. El pensamiento político que sucede al anarcosindicalismo, la izquierda política resulta

una síntesis dado que su praxis comporta una forma superior de organización: el movimiento social anarcosindicalista se trastoca en partido político.

Porque la libertad tiene una racionalidad arquetípica, lo real puede conceptualizarse en un desarrollo progresivo de la libertad, es decir, de la conciencia. ¿Cómo, desde la praxis política, se materializa este progresivo encuentro de la conciencia peruana con la libertad? Con la abolición del capitalismo. La nacionalización de las fuentes de riqueza, o lo que se define como el capitalismo de Estado, fue una de las propuestas del aprismo para revertir, precisamente, la circunstancia de dependencia del país. Luego, el análisis del presente de dependencia se dirige a la historia de la nación, pues, indica Hegel, la naturaleza debe ser considerada como una serie de grados, uno de los cuales resulta del otro. Para esta propuesta política libertaria, la dialéctica hegeliana resulta una herramienta de análisis de la historia social de la nación. Asimismo, ha quedado en el lenguaje la fórmula siguiente: *tesis, antítesis y síntesis*. También expresada como la *posición, negación y unidad superior*. Esta forma de entender o asimilar la dialéctica hegeliana está compenetrada con la influencia de las tesis de Marx en los diversos idearios de las izquierdas políticas.

Es así que Haya de la Torre indica:

> La base del sistema hegeliano parte de esta proposición: ser, tesis; no ser, antítesis; llegar a ser, síntesis, devenir (…) El grano de semilla se disuelve para que surja la planta, pero la planta conserva lo esencial del grano simiente para el nacimiento de la nueva planta. Quería Hegel explicar así la conservación de las fuerzas y de los valores de la existencia. La muerte es el fin de la vida pero no el aniquilamiento de la esencia vital (cf. Ideario y Acción aprista 1985: 162).

Por su parte, Jose Carlos Mariátegui consideraba que dicha síntesis aún no se realizaba, pero el análisis e interpretación del desarrollo social político estaba bajo el mismo criterio de la filosofía hegeliana. Así, indica:

> ¿Existe un pensamiento característicamente hispanoamericano? Me parece evidente un pensamiento francés, un pensamiento alemán, etc. en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento

> hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea (…) Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar nuestros sedicentes nacionalistas (cf. Temas de nuestra América 1960: 24-25)

No obstante la vinculación fuerte que buscamos establecer entre el pensamiento hegeliano y las propuestas sociopolíticas en el Perú, Hegel indicará lo siguiente:

> En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Solo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. (1994, p. 171).

Quiero enfatizar, el pensamiento de Hegel ha influido, señaladamente, en la praxis política peruana. De tal forma que en la construcción de las doctrinas políticas del siglo XX peruano, la noción de desarrollo, evolución, síntesis, todo evento de la realidad que implique un paso cualitativo hacia adelante está fuertemente emparentado y explicado en su origen por la idea de dialéctica. Este concepto, al desglosarse en el registro de la historiografía de la filosofía política, arriba a la filosofía de Marx, aunque expresado como la negación de la negación; sin embargo, al momento de esclarecer el origen puramente filosófico de lo dialéctico, la referencia a Hegel es inmediata. Quisiéramos indicar dos consecuencias que derivan de esta influencia:

La primera. Hacia los inicios de la década del treinta del siglo XX, que es el momento en el que aparecen los partidos de masas, o, para nuestro mejor entendimiento, los partidos políticos de cuadros que convocan a las masas, éstos adoptarán no solo un marco de referencia, el dialéctico, sino que además, al momento de explicar su lugar en el desarrollo del mundo respecto del desarrollo de sus fuerzas productivas y su tipo de relación con el poder, la forma como hispanoamericano

asumiría el tiempo, tributa su sentido en la noción hegeliana de la dialéctica. No en balde, la noción hegeliana de que "la historia, propiamente dicha de un pueblo, comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia", y de que "la filosofía de la historia es la consideración pensante de la historia" son ideas fuertemente interiorizadas por los actores políticos, cuando éstos deben explicar lo doctrinario de sus ideologías.

En segundo lugar, y con esta segunda consecuencia, quisiéramos subrayar la parte final de la reflexión entorno a la relación entre la filosofía de Hegel y el pensamiento filosófico del Perú, respecto de lo político, lo social, de esa mitrada amplia que le dio Salazar Bondy a la filosofía, vinculada con lo social, además de ser un oficio técnico. La filosofía de Hegel, en lo tocante a la relación entre el señor y el siervo, el evento del encuentro entre dos autoconciencias y las consecuencias generadas por el movimiento del reconocimiento mutuo de ambas, podríamos trasladarla, análogamente, a propósito del encuentro entre el indígena y el europeo en 1492, o en abril de 1500, cuando el navegante portugués Pedro Álvarez Cabral arriba en la isla de Bahía; o en 1535, cuando Francisco Pizarro arriba a territorio peruano. En estos eventos, ¿se encuentran dos autoconciencias, en el sentido hegeliano del término?

La respuesta es sí. Pues si seguimos el apotegma de que la historia de un pueblo comienza cuando éste se eleva a la conciencia, las culturas que venían desarrollándose en estas tierras ya tenían su propia cosmovisión. El arribo europeo interrumpe, pues, un proceso. Empero, este encuentro, decíamos, es autoconsciente. La aparición del otro, su incógnita, remite, pensamos, en el análisis de si existe alguna relación explicativa del movimiento del reconocimiento de las autoconciencias con el principio del *semejante*.

Con el arribo europeo, arribaron la ciencia, pero también la religión. Por lo que esta idea es medular: *historia* y *conciencia* coexisten conceptualmente cuando se interpreta el origen de un pueblo, su rol. ¿Qué función cumpliría el concepto de *prójimo,* en su sentido bíblico, respecto de la historia de un pueblo no católico, pero sí religioso o con sentido mágico de la realidad? El *para sí* europeo se encuentra con un logos distinto, el logos hispanoamericano. Pero la universalidad respecto de que la idea es arquetípica a una realidad que discurre conforme a una Razón es transversal, parece,

a la circunstancia histórica y/o geográfica; es transversal y necesaria para comprender las luchas independentistas de la región; es transversal, necesaria y orientadora para comprender las doctrinas de las expresiones políticas del Perú.

Finalmente, esta busca de vinculación filosófica entre el pensamiento hegeliano y las ideas filosófica del Perú, no debiera perder de vista que es también una tarea de la forma como el idioma alemán de vincula con el castellano. Es decir, el análisis de las posibilidades respecto de los verbos en ambos idiomas podría orientarnos en el esclarecimiento de nociones como el Ser en Hegel y el Ser en el pensamiento aborigen.

Bibliografía

Salazar Bondy (1964) *Historia de las ideas en el Perú*. Lima: Biblioteca Letras Perú.

Sobrevilla, David (1978*) La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Ed. Cayetano Heredia.

Hegel (1966) *La fenomenología del espíritu.* Buenos Aires: FCE.

Enciclopedia Cultural (1957). *Enciclopedia Cultural*. México: Editorial Hispanoamericana.

Haya de la Torre (1985) *Obras Completas*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

18. Hegel y la exclusión de América en la Historia Universal

https://doi.org/10.36592/9786554602655-18

Javier Eduardo Hernández Soto[188]

Resumen: Esta ponencia examina la exclusión del continente americano en la filosofía de la historia de Hegel, específicamente en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. En dicho texto, Hegel sostiene que los pueblos originarios de América solo desarrollaron una "cultura natural", destinada a desaparecer al contacto con el espíritu europeo. Esta caracterización los deja fuera del curso de la historia universal, entendida por Hegel como el despliegue progresivo de la libertad. A partir de esta afirmación, se analiza el concepto de "cultura natural" y su relación con la noción de "alma natural" en el sistema hegeliano. Se sostiene que las culturas naturales corresponden a un estadio en el que el espíritu permanece subordinado a la naturaleza, sin capacidad de autodeterminación ni desarrollo histórico. Por ello, en la perspectiva de Hegel, no forman parte del proceso de la historia universal, sino que quedan relegadas a la esfera de la geografía. A partir de ello, se argumenta que la exclusión de América no obedece únicamente a prejuicios personales, sino que está integrada en la comprensión hegeliana de la naturaleza. En este sentido, se sugiere que la cultura de los pueblos originarios, lejos de ser un estadio superado, podría ofrecer modelos alternativos de civilización en armonía con la naturaleza, cuestión especialmente relevante en el contexto contemporáneo de crisis ecológica y civilizatoria.
Palabras claves: Hegel, Historia Universal, Alma natural, Filosofía de la Naturaleza, América Precolombina.

1. Introducción

La filosofía de la historia de Hegel ha sido fundamental para la comprensión moderna del devenir humano, sin embargo, su visión sobre América ha generado numerosas controversias. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (PhWG) (1970)][189] clasifica a las sociedades americanas dentro de la categoría de «culturas naturales», negándoles un rol activo en la historia universal. En relación con ello se plantea la pregunta: ¿cuál es el mecanismo por el que Hegel excluye de la marcha de la historia a los pueblos

[188] UNMSM. javier.hernandezs@unmsm.edu.pe
[189] Con relación a las traducciones al español del texto tomamos en cuenta las versiones de José Gaos (Hegel, 1994) y José Quintana (Hegel, 2019).

americanos? Esta investigación quiere analizar dicho mecanismo, comprendiendo las razones por las que se excluye a América de la historia universal.

2. Panorama la interpretación hegeliana de América

Para introducirnos en el tema se presentará la interpretación de América que Hegel realizó en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, cuya presuposición principal es la inmadurez e impotencia física y espiritual del continente (Hegel, 1994, p.169-177). Hegel desarrolla una interpretación del continente americano profundamente marcada por prejuicios naturalistas heredados de la Ilustración, interpretación que ha de sintetizarse en los siguientes párrafos.

En lo que denomina "mundo natural", América aparece como un territorio joven y carente de madurez geológica y biológica en comparación con Europa, el "viejo mundo". Según Hegel, la misma configuración geográfica del continente delata su reciente formación: las islas americanas, por ejemplo, estarían compuestas principalmente por arrecifes de coral, lo que evidenciaría su corta edad geológica. Asimismo, muchos de sus ríos no habrían alcanzado aún la consolidación de sus cauces, terminando en grandes zonas pantanosas que reflejarían un paisaje aún en formación. Esta condición se extiende a los ríos que desembocan en el Pacífico suramericano, los cuales son calificados como estrechos y de escaso valor para la navegación o el desarrollo humano, lo que refuerza la idea de una naturaleza que no solo es joven, sino también poco útil para la civilización.

Pero la valoración negativa no se limita al entorno físico, pues los seres vivos americanos, plantas y animales, también son calificados como inmaduros e impotentes. Los animales del nuevo mundo son descritos como más pequeños, débiles y menos vigorosos que sus contrapartes del viejo mundo; esta misma inferioridad física se hace extensiva a los seres humanos americanos, considerados menos desarrollados en términos biológicos y espirituales. En este marco, Hegel no solo naturaliza la desigualdad entre continentes, sino que fundamenta la exclusión de América en una pretendida deficiencia natural, apoyándose en una jerarquía física que legitima, desde el plano filosófico, la dominación europea sobre los pueblos originarios del continente.

En la caracterización hegeliana del “mundo espiritual” americano, la exclusión del continente del curso de la historia universal se sustenta en la afirmación de que sus habitantes solo alcanzaron el desarrollo de una «cultura natural». Esta forma de cultura, según Hegel, está profundamente determinada por la naturaleza, y, por tanto, carece de la capacidad de autodeterminación espiritual que define al espíritu en su despliegue histórico. En consecuencia, al entrar en contacto con el espíritu europeo, esa cultura no solo colapsa, sino que desaparece por completo, arrastrando consigo a sus portadores.

La extinción de los pueblos americanos es interpretada no como resultado de un proceso de violencia colonial, sino como una consecuencia inevitable de la imposibilidad de subsistencia de una forma cultural inferior frente al avance del espíritu. Allí donde algunos pueblos americanos lograron sobrevivir, principalmente en América del Sur, Hegel observa que lo hacen bajo condiciones de opresión y dominación. No habrían desarrollado una conciencia de sí mismos ni un sentido de libertad autónoma; por ello, la libertad solo puede llegarles como don exterior, traído por el europeo. Esta relación asimétrica se refuerza con la comparación que hace Hegel entre los indígenas y los niños, sostenida como justificación filosófica de prácticas coloniales como las Reducciones jesuíticas, que, a su juicio, ofrecían un modelo paternalista adecuado para tratar con pueblos inmaduros. En contraste, los africanos son considerados más aptos para integrarse a la cultura europea, lo que justificaría su uso como mano de obra en lugar de los americanos. La lógica implícita en esta visión establece una jerarquía espiritual en la que Europa representa el grado más alto del desarrollo del espíritu, mientras que América, al carecer de autonomía, debe ser tutelada desde fuera para alcanzar cualquier forma de progreso.

El resto de las observaciones de Hegel sobre América refuerzan la idea de que el continente, en su conjunto, se encuentra en una etapa prehistórica, ajena aún al curso efectivo de la historia universal. América, afirma, no es sujeto de su propia historia, sino mero receptor de la población sobrante del viejo mundo, especialmente de Europa, lo cual refuerza su condición de espacio pasivo, de tierra disponible para la expansión de otros. Esta idea implica que América no genera historia por sí misma, sino que solo es la prolongación del movimiento europeo.

Hegel introduce aquí una diferenciación entre América del Norte y del Sur: mientras la primera fue colonizada y adoptó el protestantismo, la segunda fue conquistada y permanece ligada al catolicismo. Esta distinción le permite atribuir a América del Norte, en especial a los Estados Unidos, ciertas cualidades positivas, como el trabajo, la libertad individual o la institucionalidad. No obstante, incluso esta región aparece como insuficientemente desarrollada en comparación con Europa, pues carecería, según Hegel, de unidad histórica y de una verdadera madurez política.

Finalmente, América es presentada como "la tierra del porvenir", es decir, un continente que aún no ha ingresado plenamente en la historia, pero que quizá lo haga en el futuro. Esta formulación no representa un gesto de esperanza, sino una forma de posposición indefinida: lo americano está siempre en un estado de espera, de promesa no realizada, de latencia espiritual. En suma, el mundo espiritual de América es, para Hegel, un mundo aún no despierto, sin historia propia, cuya única posibilidad de ingresar al proceso histórico reside en la mediación —y en muchos casos, en la imposición— del espíritu europeo[190].

La visión hegeliana del mundo natural americano no surge en el vacío, sino que se inscribe dentro de un marco teórico heredado del pensamiento ilustrado europeo, especialmente de la tradición naturalista del siglo XVIII. En este contexto, Hegel retoma ideas que ya habían sido formuladas por científicos como Georges-Louis

[190] Esta forma de mediación refleja con claridad la influencia del pensamiento ilustrado. En este sentido, Condorcet ya había formulado una visión similar del papel que Europa debería desempeñar en relación con los demás pueblos del mundo: "Entonces, los europeos, limitándose a un comercio libre, demasiado ilustrados sobre sus propios derechos para despreciar los de los otros pueblos, respetarán esa independencia que hasta ahora han violado con tanta audacia. Sus establecimientos, en lugar de llenarse de protegidos de los gobiernos, que, valiéndose de un cargo o de un privilegio, amontonan tesoros mediante el bandidaje y la perfidia, para volver a Europa y comprar honores y títulos, se poblarán de hombres industriosos, que irán a buscar en aquellos climas el feliz bienestar que en su patria se les negaba. La libertad los retendrá allí; la ambición dejará de aguijonearles; y aquellas factorías de bandidos se convertirán en colonias de ciudadanos que difundirán, en África y en Asia, los principios y el ejemplo de la libertad, las luces y la razón de Europa" (Condorcet, 1980, p.228). Esta visión sostiene que el progreso llegará a otras regiones del mundo como una exportación de Europa, que desempeñaría así un rol liberador y civilizador. Se trata de una versión claramente paternalista del eurocentrismo, a la cual Hegel parecería estar vinculado. En esta perspectiva, el desarrollo europeo se convierte en la vanguardia del progreso humano, indicando el camino a seguir por los demás pueblos: "La marcha de esos pueblos sería más rápida y más segura, por que recibirían de nosotros lo que nosotros hemos tenido que descubrir, Y porque, para conocer esas verdades sencillas, esos métodos probados a los que nosotros no hemos llegado más que después de prolongados errores, les bastaría con haber podido recoger sus desenvolvimientos y sus comprobaciones en nuestros discursos y en nuestros libros" (Condorcet, 1980, p.229). Aunque Hegel no formula un programa tan explícito sobre el porvenir, es razonable suponer que comparte en gran medida esta visión profética del papel de Europa en la historia.

Leclerc, conde de Buffon, cuya influencia en la configuración del imaginario europeo sobre América fue determinante[191]. Como señala Antonello Gerbi, Buffon concebía al continente americano como un territorio físicamente nuevo, geológicamente reciente, un "mundo que ha permanecido mayor tiempo bajo las aguas del mar" (Gerbi, 1946, p. 19). Esta caracterización no solo confería a América una juventud geológica, sino también una supuesta inferioridad en términos de desarrollo natural. El juicio de Hegel sobre la inmadurez de la naturaleza americana, sus paisajes pantanosos y su fauna débil encuentra así un claro antecedente en este discurso ilustrado. A ello se suma, como observa Ottmar Ette (2017), la influencia del pensamiento de Cornelio de Paw, considerado un precursor de la visión hegeliana por su detallada exposición sobre las supuestas deficiencias físicas y morales del Nuevo Mundo.

La caracterización hegeliana del mundo espiritual americano, en contraste con su elaborado tratamiento del desarrollo europeo, aparece apenas esbozada y limitada en su alcance conceptual. Como señala Ottmar Ette (2017), esta valoración refleja y reitera un amplio debate intelectual que se desarrolló en el contexto ilustrado europeo, particularmente en Berlín, sobre la naturaleza y el valor de los pueblos americanos. Dicho debate fue inaugurado por Cornelio de Paw y continuado por autores como José Pernetty, William Robertson, el padre Francisco Javier Clavijero, Luigi Brenna, el abate Raynal, entre otros (véase Gerbi 1946). En este marco, resulta evidente que el juicio de Hegel no constituye una elaboración original, sino más bien un eco sistematizado de las representaciones predominantes en la tradición ilustrada y, en parte, también en la romántica. Sin embargo, más allá de estas influencias históricas e ideológicas, lo que interesa en esta investigación es abordar la categoría conceptual a través de la cual Hegel relega a América a los márgenes de la historia: la noción de "cultura natural".

[191] Buffon también influye en Hegel en lo relativo a su teoría de la degeneración de las especies, quien sostenía que muchas especies del reino animal derivaban de un número limitado de tipos originales, y que algunas de ellas, especialmente en América, habían sufrido procesos de degradación. En palabras de Jean Rostand, Buffon "…hace, pues, derivar todo el reino animal de un cierto número de tipos originales, algunos de los cuales (especies mayores o aisladas) han persistido aproximadamente como eran, mientras que otras engendraban por derivación o degeneración…" (Rostand, 1986, p. 47). Así, la valoración negativa de la naturaleza americana en Hegel no puede entenderse sin considerar su filiación con estas concepciones ilustradas, que refuerzan una lectura eurocéntrica en la que Europa aparece como el modelo de plenitud física y civilizatoria.

3. El significado del alma y la cultura naturales

En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* Hegel refiere que, al ponerse en contacto europeos y americanos, estos encontraron que solo había culturas naturales en el continente. Sus palabras son las siguientes

> De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el espíritu se le aproximara (Hegel, 2019, p.202).

Hegel refiere que estos pueblos desaparecieron rápidamente, pues solo poseían una cultura natural. Tal sentencia se generaliza para todo el continente, dando a entender que solo existió este tipo de cultura, incluso en México y Perú, a pesar de las noticias que refieren a los imperios Azteca e Inca. Examinando lo relativo a la cultura natural es preciso indagar por su origen, significado y entrever como viven los pueblos a los que se signa dicho concepto.

Para comprender en profundidad el sentido que Hegel otorga a la expresión "cultura natural", es necesario ir más allá de su simple caracterización. Si bien la noción aparece en las *Lecciones* vinculada a las formas de vida de los pueblos originarios de América, su verdadero alcance solo se clarifica al situarla en relación con el concepto de «alma natural» (*natürliche Seele*) desarrollado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Este vínculo es fundamental, pues permite interpretar la cultura natural no como una mera forma externa de organización social, sino como la manifestación concreta de un determinado estadio del espíritu. En otras palabras, la cultura natural sería la expresión histórica y material de un espíritu aún no escindido de la naturaleza, una forma de vida en la que el individuo y su comunidad están todavía inmersos en los ciclos naturales, sin haber alcanzado la conciencia de la libertad. De ahí que sea preciso pasar ahora al análisis del alma natural, entendida como el punto de partida del desarrollo del espíritu subjetivo, para así esclarecer las condiciones que determinan la exclusión de estas culturas del proceso histórico universal.

El espíritu que emerge de la naturaleza, en sus primeros momentos está fuertemente influenciado por los poderes cósmicos que condicionan y moldean la vida. Tal espíritu es el alma natural, completamente determinado por la naturaleza. Al respecto Hegel señala:

> La historia universal no depende de las revoluciones [de los astros] en el sistema solar, tanto menos que el destino de los individuos de la posición de los planetas. –La diferencia de climas contiene una determinidad más sólida y poderosa. Pero con las estaciones del año y las horas del día se corresponden solamente estado de ánimo más débiles que solo pueden destacar en caso de enfermedad (la locura cuenta también para el caso), es decir, cuando la vida autoconsciente se encuentra deprimida. —Entre las supersticiones de los pueblos y los errores de los entendimientos débiles, en los pueblos que han progresado poco en la libertad espiritual y, por consiguiente, viven todavía más implicados con la naturaleza, se encuentran también algunas interdependencias reales sobre las cuales descansan predicciones (que parecen maravillosas) de situaciones y de sucesos con ellas conexos. Pero con la libertad del espíritu que se capta a sí misma de modo más profundo, desaparece también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza. El animal, como la planta, permanece sometido por el contrario a esta situación (Hegel, 2017a, §392, p. [403]687).

De este modo, el alma natural es el primer estrato del espíritu subjetivo, influenciable por la naturaleza entera, constituyente de las diversas razas y espíritus naturales particulares (*besonderen Naturgeister*). Estas razas expresan las diversas partes geográficas del mundo, haciendo surgir espíritus locales (*Lokalgeister*), fundamentos de las predisposiciones naturales de los pueblos, su fisonomía, habilidades, facultades intelectuales, etc. Todo esto se sostiene en el alma natural, sustrato primitivo del espíritu, cercano al animal, en el que la naturaleza manda y condiciona el modo de vida.

A partir de la noción de alma natural, puede comprenderse que la llamada “cultura natural” es su expresión concreta en el plano histórico y social, es decir, la forma en que se manifiesta un espíritu aún determinado por la naturaleza. Esta cultura no surge desde una voluntad de dominio sobre el entorno, sino desde una profunda imbricación con los ritmos y ciclos naturales. Se trata, por tanto, de un modo de vida caracterizado por la continuidad con lo natural, en el que no se ha producido aún la

escisión entre humanidad y naturaleza, escisión que Hegel supone propia del espíritu autoconsciente. La cultura natural se traduce en estructuras simbólicas y prácticas —como mitos, instituciones, normas, costumbres y producciones materiales— que revelan la centralidad de lo natural como fuerza organizadora de la vida. En suma, la cultura natural representa una etapa originaria del espíritu, aún no emancipado, en la que la vida humana se articula desde una posición subordinada frente a la naturaleza.

La noción de cultura natural, en el marco del sistema hegeliano, revela un estadio en el que el espíritu está sometido a la naturaleza. Se trata de un espíritu que no se ha separado de ella, que permanece vinculado a sus ritmos, fuerzas y estructuras, y que, por tanto, no ha iniciado el camino de la autoconciencia ni del desarrollo hacia la libertad. En este nivel, el espíritu no proyecta una transformación activa del mundo, ni construye instituciones que expresen su soberanía; más bien, se guía por lo natural, adaptándose a sus ciclos, sin vislumbrar aún la posibilidad de constituir un mundo propiamente espiritual.

De ese modo, la exclusión de las culturas naturales del curso de la historia universal no obedece a una omisión accidental o a un simple prejuicio eurocéntrico, sino que responde a una lógica profunda del sistema hegeliano: la historia solo comienza cuando el espíritu se emancipa de la naturaleza, es decir, cuando se afirma como principio autónomo. Por tanto, mientras un pueblo permanezca subordinado a las determinaciones naturales, no puede ingresar en el proceso histórico, ya que la naturaleza, en sí misma, no tiene historia. Esta es una afirmación central en la filosofía de Hegel: la historia es el ámbito del espíritu, no de la naturaleza. Así, para entender cabalmente por qué las culturas naturales —y con ellas América— son excluidas del devenir histórico, es necesario examinar con mayor detenimiento la concepción hegeliana de la naturaleza.

4. El papel de la naturaleza en la exclusión de América

La actitud de Hegel frente a la naturaleza es ambigua y compleja. Desde sus años de juventud, parece haber mantenido una cierta distancia, e incluso un desdén

hacia ella[192]. Su interés por los temas naturales no surge de una afinidad inmediata[193], sino más bien como una exigencia derivada de su proyecto filosófico sistemático, en el cual la naturaleza debía ocupar un lugar necesario dentro del desarrollo de la Idea. Aunque nunca mostró un entusiasmo genuino por la naturaleza, durante el periodo en que trabajó en estrecha relación con Schelling llegó a matizar su perspectiva[194], incorporando algunos elementos que ampliaron y profundizaron su comprensión del mundo natural. En su primera gran obra, *Fenomenología del espíritu*, afirma contundentemente que la naturaleza no tiene historia, y por ende tampoco libertad, al respecto dice:

> No obstante, la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; ella desciende desde su universal, la vida, inmediatamente a la singularidad del estar-ahí, y los momentos reunidos en esta realidad-efectiva, el de la simple determinación y el de la vitalidad singular, hacen brotar el devenir únicamente como el movimiento casual en el que cada uno actúa por su parte y se sostiene el todo… (Hegel, 2022, p.271).

La naturaleza, incluso en su forma orgánica, carece de historia porque su devenir no es producto de una libertad autoconsciente. La vida natural, aunque dotada

---

[192] En *Escritos de juventud* se puede leer lo siguiente: "La razón no encuentra en el pensamiento de la duración de estos montes o en la forma de su sublimidad nada que le impresione y le arranque su asombro o admiración. El panorama de estas masas eternamente muertas no me dio más que la imagen uniforme y a la larga monótona de que simplemente esto es así" (Hegel, 1978, p.206). Así pues, parece que la razón, y también el espíritu, no se reconoce en la naturaleza, no encuentra nada más que tedio y aburrimiento.

[193] Al respecto señala Charles Taylor: "Mucho tomó de las anteriores especulaciones de Schelling y el romanticismo. En el primer capítulo vimos cómo la idea de una física poética, la cual mostraría vestigios de lo divino en la naturaleza, entusiasmó enormemente a los románticos. Y era una preocupación que compartió con Goethe. Hegel, después en su propio excéntrico camino en la década de 1790, parece haber llegado tarde a esta preocupación. Estuvo concentrado más bien en la historia religiosa y el destino del hombre" (Taylor, 2010, p.302). Todo indica, entonces, que Hegel se mantuvo al margen de la moda romántica de divinizar la naturaleza, y prefirió centrar su atención en el desarrollo del espíritu. En un gesto muy propio de su filosofía, parece llegar tarde al festín, no para participar en el entusiasmo colectivo, sino para recoger sus frutos y reelaborarlos desde su propio sistema. Así, su aproximación a la naturaleza no nace del fervor romántico, sino de la necesidad de integrar ese momento dentro del despliegue dialéctico de la Idea.

[194] Así, por ejemplo, Hegel dice lo siguiente en su texto *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*: "La naturaleza, por el contrario, no sólo posee libertad, pues no es un ser en reposo, sino a la vez un devenir; un ser que no es escindido desde fuera ni sintetizado, sino que se separa y se unifica a sí mismo y que no se pone en ninguna de sus figuras como algo meramente limitado, sino libremente…" (Hegel, 1989, p.83). Aquí se le atribuye libertad a la naturaleza, dentro de otro contexto y significación, pero libertad, al fin y al cabo. Esta posición es contrariada posteriormente en la *Fenomenología del espíritu*, a la par de su rompimiento con Schelling.

de dinamismo, desciende directamente desde la universalidad de la vida a la particularidad de los organismos, sin mediación reflexiva. Esto significa que sus transformaciones no obedecen a un principio interno de libertad ni a una finalidad consciente, sino a una mecánica de singularidades yuxtapuestas que coexisten y se afectan entre sí de manera contingente. Por ello, el movimiento natural no constituye historia propiamente dicha, sino apenas una secuencia de cambios fenoménicos.

El que la naturaleza no tenga historia se vincula con otra deficiencia mucho más problemática: la naturaleza no tiene libertad. Para comprender esto hay que referirse a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (2005), pues ahí se explica el lugar de la naturaleza en el sistema hegeliano. La naturaleza se origina a partir de la Idea, tal como se presenta en la *Enciclopedia* (§247), como una suerte de otro de sí de la Idea[195], a modo de exteriorización de esta, constituyendo la exterioridad el elemento central de la naturaleza[196]. En §248 Hegel agrega que en esta exterioridad las determinaciones conceptuales se dan de forma indiferente unas de otras, por lo que el concepto no se reconoce ahí. Este desencuentro entre el concepto y la naturaleza es la razón por la que la naturaleza no es libre, dominando en ella más bien la necesidad y la contingencia.

En los parágrafos §249 - §252 de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la naturaleza debe entenderse como un sistema escalonado, en el que se despliegan diversos procesos tanto inorgánicos como orgánicos. En ellos se observa movimiento y cambio, pero no en el sentido de un desarrollo auténtico, propio del espíritu, sino más bien como simples metamorfosis, es decir, transformaciones que no implican una evolución interna hacia la libertad. A pesar de esta limitación, Hegel afirma que todo el proceso natural tiende hacia la vida: el surgimiento y la proliferación de los organismos vivos constituye, según él, la finalidad oculta de la naturaleza. Sin

[195] Tomando prestado un lenguaje religioso, Charles Taylor explica este complicado pasaje de la filosofía de Hegel: "La naturaleza es la Idea en la forma de otro-ser. Éste no es sólo externo a la Idea, sino que es la exterioridad en sí misma (*EN*, §247). Dios debe apagarse y llegar a ser otro: Idea, esto es, el Logos, el hijo eterno de Dios. También se apaga en el Espíritu finito, el cual es también *Geist* como «otro-ser» (*Anderssein*). Pero la Naturaleza es la Idea, el hijo de Dios…" (Taylor, 2010, p.304).

[196] Al respecto el comentario de G.R.G. Mure es pertinente: "Según esto, la Naturaleza es, en primera instancia, espacio, el cual es esencialmente lo auto-externo, la infinita extensión de *partes extra partes*, y en ningún nivel pierde la Naturaleza por completo su carácter distintivo de auto-exterioridad y contingencia" (Mure 1998, p.160). De modo que lo que define a la naturaleza es el espacio, la espacialidad entendida como exterioridad, como partes, como multiplicidad.

embargo, es importante destacar que, dentro del sistema hegeliano, la naturaleza ocupa una posición secundaria. No posee valor por sí misma, sino solo en la medida en que actúa como mediación necesaria para que la Idea —lo absoluto— pueda reconocerse a sí misma en el espíritu. La naturaleza, por tanto, es el medio a través del cual la Idea se exterioriza antes de volver a sí misma en forma de autoconciencia espiritual.

En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* Hegel da una caracterización de la naturaleza como no libre que complementa lo anterior. Al respecto dice:

> La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así -debemos decir- es la libertad la sustancia del espíritu... La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo (Hegel, 1994, p.62).

En este pasaje Hegel establece una oposición fundamental entre materia y espíritu, definida en términos de sus respectivas “sustancias”: la gravedad en el caso de la materia, y la libertad en el del espíritu. La materia (naturaleza) es descrita como aquello que está escindido en una pluralidad de partes singulares que tienden hacia un centro externo; es decir, no posee en sí misma la unidad, sino que la busca fuera de sí. La gravedad, como tendencia hacia un centro, simboliza esta carencia esencial de autonomía: la materia es pesada, está sometida, se dirige hacia algo distinto de sí. Esta orientación hacia lo otro indica una dependencia y falta de autodeterminación. El espíritu, en cambio, tiene su centro en sí mismo; no busca la unidad fuera, sino que ya

la contiene en su propia interioridad. Esta autosuficiencia es la base de la libertad: ser libre es no depender de lo externo, no necesitar un principio ajeno para existir o actuar. El espíritu, al residir en sí mismo, se determina desde dentro, lo que le permite trascender la causalidad externa a la que la materia está sujeta. Por tanto, la naturaleza, al carecer de esta interioridad activa, no puede considerarse libre. En ella todo se rige por leyes externas, por necesidad, por relación con otro. De ese modo se muestra que la libertad, como autocentramiento y autodeterminación, es propiedad exclusiva del espíritu.

Para Hegel la naturaleza tiene que quedar radicalmente excluida del ámbito histórico, porque ella no es libre. Como se ha visto, la naturaleza, en tanto la materia, regida por la gravedad, se caracteriza por su dependencia estructural: sus partes están escindidas, carecen de unidad en sí mismas y tienden hacia un centro externo. En contraste, el espíritu tiene su centro en sí mismo, se autodetermina y se relaciona consigo como unidad. De modo que donde hay dependencia, exterioridad y repetición cíclica —como ocurre en la naturaleza— no puede haber historia; solo hay historia donde hay libertad, interioridad y autoconciencia. La naturaleza, aunque está en constante movimiento, no se desarrolla; sus procesos —ya sean físicos u orgánicos— se repiten en ciclos cerrados que no implican novedad esencial ni finalidad consciente[197]. Por tanto, el tiempo natural no es histórico, sino mecánico o biológico, carente de dirección o sentido. La historia, en cambio, es el camino de la libertad, la trayectoria del espíritu hacia su realización como ser libre.

Teniendo en cuenta lo expuesto, puede comprenderse con mayor claridad por qué, en la filosofía de la historia de Hegel, los pueblos que desarrollan únicamente una cultura natural —como ocurre, en su juicio, con los pueblos originarios de América— son excluidos del proceso histórico universal. La clave de esta exclusión radica en la relación que estos pueblos mantienen con la naturaleza. Según Hegel, la naturaleza,

[197] Considerando lo expuesto, puede notarse que la concepción hegeliana de la naturaleza oscila entre la ilustración y el romanticismo. Al respecto de estas influencias dice Gadamer: "Sus años de Heidelberg significaron su renovado encuentro con el romanticismo, corriente que le había provocado en Jena una reacción de repulsa, pero que ahora le había salido al paso en transformada figura, bajo la impronta del romántico espíritu y del romántico paisaje de Heidelberg" (Gadamer, 2011, p.111). Si bien en el resto del ensayo Gadamer destaca la influencia del romanticismo de Heidelberg en Hegel, especialmente de Creuzer, dicha influencia se restringe al campo del arte y la religión, con lo relativo al símbolo, pero parece que en nada modifico su concepción de la naturaleza, de importan ilustrada, la que puede sospecharse que se forma como una reacción frente al romanticismo de Jena.

en sí misma, no posee historia ni libertad: sus procesos se rigen por leyes necesarias, externas y repetitivas, carentes de finalidad consciente. Es una realidad sometida, que no se autodetermina, y que por tanto no puede ser sujeto de historia. Cuando un pueblo vive en armonía absoluta con la naturaleza, cuando sus ciclos vitales, su organización social, sus creencias e instituciones se rigen por los ritmos y fuerzas naturales, queda atrapado en la misma lógica que estructura a la naturaleza: la del ciclo sin progreso, la repetición sin ruptura, el movimiento sin libertad.

Así, al estar profundamente determinados por lo natural, estos pueblos no pueden ejercer autonomía, ni desarrollar un proyecto consciente de libertad; son efecto de su entorno, no creadores de sí mismos. En la óptica hegeliana, esta subordinación absoluta a la naturaleza impide el despegue y despliegue del espíritu, cuyo rasgo esencial es justamente la capacidad de elevarse por encima de lo natural, volverse sobre sí y autodeterminarse. Por eso, las culturas naturales no están simplemente rezagadas o atrasadas respecto a otras, sino que aún no han ingresado en la historia propiamente dicha. La naturaleza, al no tener historia, devora a quienes viven bajo su dominio[198].

5. Conclusión

Comprender la exclusión de América del proceso de la historia universal en el pensamiento de Hegel requiere algo más que un juicio inmediato sobre su eurocentrismo, por evidente que este sea. La vía más fecunda, filosóficamente, consiste en realizar una lectura hermenéutica que acoja las categorías internas de su

[198] Ahora bien, tomando distancia de Hegel, puede observarse que su concepción de una naturaleza sin historia puede ser cuestionada. Así lo hizo un hegeliano muy perspicaz y agudo como fue Benedectto Croce (1971, p.262-268), quien sostenía que, en base a la idea de un devenir total, la naturaleza también está dentro de la historia, tiene su historia, historia natural o meta-historia, que no sabe el hombre, pero sí las plantas y los animales, porque ellos la hacen. Asimismo, como señala Kerkhoff (1969), la concepción hegeliana de la naturaleza tiene otras aristas más interesantes. Kerkhoff (1969, p.93) dice que, bajo la influencia de Schelling, Hegel concibió inicialmente a la naturaleza como lo absoluto y que, si bien la naturaleza no tiene espíritu, de alguna forma ya está presente, anima de modo oculto todos los procesos, expresando esto en una suerte de paralelismo de estructuras entre la naturaleza y el espíritu (Kerkhoff, 1969, p.96). La sugerencia de una espiritualidad escondida en la naturaleza nos lleva a entrever cierto animismo hegeliano, el que es afirmado por Ernest Bloch (1983, p.201), quien destaca que en muchas partes de la filosofía de la naturaleza de Hegel se suele hablar de entidades físico-naturales en un lenguaje animista, dando a entender que dichas cosas tienen vida, que hay en ellas un espíritu que las anima.

sistema, especialmente aquellas vinculadas a la distinción entre naturaleza y espíritu. Desde esta perspectiva, el análisis realizado en esta investigación sugiere que la exclusión de los pueblos americanos no se explica únicamente por un prejuicio cultural o una visión ideológica heredada de la Ilustración, sino que responde a una estructura conceptual más profunda: la concepción de la naturaleza como aquello que carece de libertad y, por tanto, de historia. La clave interpretativa, entonces, no está solo en el lugar que Hegel asigna a América, sino en el modo en que concibe lo natural y su relación con la libertad.

Este desplazamiento hermenéutico permite concluir que el principal malentendido filosófico de Hegel respecto a América no radica tanto en su lectura de los pueblos americanos, sino en su modo de comprender la naturaleza. Al concebirla como lo otro absoluto del espíritu —como un ámbito de exterioridad, repetición, necesidad y contingencia—, Hegel construye una noción cerrada y jerárquica, que no permite pensar otras formas de relación entre el ser humano y el mundo natural. Así, todo pueblo que viva en armonía con la naturaleza será, necesariamente, inferior o inmaduro según su esquema. Comprender esto no solo permite matizar las críticas contemporáneas, sino también abrir el espacio para una revisión más amplia del lugar que ocupa la naturaleza en la construcción de lo histórico y lo humano. Desde allí, puede emerger una lectura más profunda y justa del pensamiento hegeliano sobre América, que no lo exonera, pero sí lo comprende.

En este contexto, se vuelve particularmente relevante volver la mirada hacia los pueblos originarios de América, no como vestigios de un pasado superado, sino como portadores de una racionalidad distinta, basada en la convivencia respetuosa con la naturaleza. Lejos de concebirla como objeto de dominio, sus cosmovisiones la entienden como un todo vivo, sagrado, con el cual se mantiene una relación de reciprocidad y equilibrio. Esta forma de entender la vida, tan ajena a Hegel y al paradigma moderno que exaltaba la soberanía del sujeto sobre el mundo, ofrece hoy claves valiosas para repensar los fundamentos mismos de nuestra civilización, en un momento en que el agotamiento ecológico y espiritual del proyecto moderno se hace cada vez más evidente. En este sentido, el pensamiento hegeliano, a pesar de sus limitaciones, puede ser releído a contrapelo: allí donde Hegel veía inmadurez e impotencia, podemos reconocer hoy la persistencia de una sabiduría ancestral que,

sin renunciar a la razón, propone otro modo de habitar el mundo. La filosofía contemporánea tiene, entonces, el desafío de superar viejas jerarquías y abrirse a una comprensión más amplia de lo humano, en la que la armonía con la naturaleza no sea signo de atraso, sino de profundidad espiritual. Reconocer el valor filosófico de estas formas de vida no implica renunciar al pensamiento crítico, sino ampliarlo en dirección a una auténtica interculturalidad del saber.

Bibliografía

BLOCH, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. F.C.E.: México, 1983.

CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat. *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Editora Nacional: Madrid, 1980.

CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. F.C.E.: México, 1971.

ETTE, Ottmar. Entre mundos. Cornelius de Pauw, Federico II y el Nuevo Mundo o: El sentido del poder, el poder sobre el sentido y el poder de los sentidos. En: *Entre los mundos: Homenaje a Pedro Barceló / Zwischen den Welten: Festschrift für Pedro Barceló*. Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité: Besançon, 2017, pp. 615-654.

GADAMER, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra: Madrid, 2011.

GERBI, Antonello. *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo*. Banco de Crédito del Perú: Lima, 1946.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de José Gaos. Alianza Editorial: Madrid, 1994.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de Josep María Quintana. Gredos: Madrid, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial: Madrid, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Siglo del Hombre Editores: Bogotá, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous. Alianza Editorial: Madrid, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Traducción de José María Ripalda. F.C.E.: México, 1984.

KERKHOFF, Manfred. Hegel sobre la naturaleza. En: *Diálogos*, n.º 16, 1969, pp. 87–106. Disponible en: https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/17097.

MURE, G.R.G. *La filosofía de Hegel.* Cátedra: Madrid, 1998.

ROSTAND, Jean. *Introducción a la historia de la biología*. Editorial Artemisa: Barcelona, 1986.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Paidós: Barcelona, 2010.

19. O olhar reducionista de Hegel pela África e a Sibéria e a amplitude do Candomblé

https://doi.org/10.36592/9786554602655-19

Fabiano Veliq[1]

Resumo: Nosso texto tem como objetivo ressaltar em um primeiro momento como que Hegel lida com as questões da religião africana em suas preleções sobre a filosofia da religião de 1827. Em seguida analisamos como Hegel trata a questão da Sibéria em sua lições sobre a história da filosofia universal, evidenciando que da mesma forma que a religião africana é negligenciada por Hegel e transformada em algo menor, a Sibéria é colocada fora da história universal. Depois dessa primeira caracterização passamos a apresentar elementos do candomblé como representante das religiões de matriz africana evidenciando a riqueza das construções desta religião e mostrando como que a leitura de Hegel se mostra reducionista tanto no caso das religiões africanas, bem como sobre os povos da Sibéria.
Palavras-chaves: Candomblé, Hegel, Religião, África. Sibéria

1 A África nas *Preleções sobre a filosofia da religião* de Hegel de 1827

É bastante conhecida pelos estudiosos de Hegel que a religião desempenha um papel fundamental na estrutura argumentativa do autor. Depois de passar pelas diversas figuras na Fenomenologia do Espírito, Hegel aponta como penúltima figura o tema da religião, que consiste em um pensamento sobre a noção de Deus enquanto representação daquilo que a filosofia lidará na forma de conceito. Dessa forma, na própria *Fenomenologia do Espírito* Hegel fará uma tipologia das religiões, as classificando como "religião natural", "religião da arte" e "religião revelada".

Enquanto na *Fenomenologia* tal distinção se dará de forma mais sucinta, em suas *Preleções sobre a filosofia da religião* (1821,1824,1827 e 1831) o tema de uma classificação das religiões será tratado de maneira mais pormenorizada. Dessa forma, ao tratar o tema das religiões africanas esse contexto amplo da função da religião no pensamento de Hegel deve estar na nossa mente.

[1] Professor Adjunto III do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas. veliqs@gmail.com

A forma como Hegel lerá a religião dos povos africanos é a de uma religião que ainda não partiria do pressuposto da existência de um poder superior ao qual o homem estaria submetido. Esse poder superior não é tomado como "Deus" na acepção mais refinada, mas associado à natureza, de forma que caberia aos seres humanos o comando das forças da natureza por meio da magia. Outro elemento da religião dos negros para Hegel seria "aquele pelo qual ela traz à intuição esse seu poder em imagens, exteriorizando-o e materializando" (HEGEL, 2008, p. 84).

Os negros fariam esse processo por meio de qualquer objeto, ou animal, categorizando-o na figura do gênio. Hegel dirá que isso seria um fetiche, ou "feitiço" utilizado pelos povos negros da África. O feitiço seria uma marca da religião desses povos, pois, assim como a magia, daria poder aos indivíduos para materializar uma intuição que os negros teriam de si mesmos e da pura arbitrariedade individual em si, de forma que o indivíduo se sente no controle e senhor da sua própria imagem. Essa religião vivenciada assim, para Hegel, não geraria um sentimento de dependência (marca da filosofia da religião da época de Hegel, especialmente as formulações de Schleiermacher). Tal forma de religião para Hegel sequer mereceriam o nome de "religião" propriamente dita, pois elas seriam pura magia. Segundo Hegel, "Discutiremos agora o primeiro estágio da religião da natureza, a religião da magia, a qual podemos considerar não digna do nome religião"[23] (HEGEL, 1988, p 223). Ao tratar do tema da religião africana nas suas preleções, Hegel afirma diversas vezes que tal construção religiosa não possui qualquer tipo de pensamento reflexivo e não possui nenhum tipo de conceito de Deus que seja digno desse nome.

Outro ponto que Hegel chama a atenção é o culto aos mortos praticados por esses povos negros, em que haveria um culto aos ancestrais, que são eles mesmos considerados como capazes de exercer um poder sobre os vivos. Nesse momento Hegel afirma que os negros acreditam nos mortos da mesma forma que os medievais acreditavam em bruxas, o que marca claramente o caráter pejorativo com o qual Hegel

[2] O texto de Hegel foi escrito originalmente em alemão, mas a própria composição do texto das *Preleções* é alvo de debate nas suas diversas elaborações desde 1832, dessa forma, para evitar um estudo exegético do texto optamos por fazer referência ao texto em inglês, traduzido por Peter C. Hodgson publicado em 1988 em volume único. Todas as referências às *Preleções sobre a filosofia da religião* de Hegel remeterão à essa versão da obra.

[3] Texto em inglês: We shall discuss now the first stage of nature religion, the religion of magic, which we may deem unworthy of the name of "religion".

trata a religião dos povos africanos nesse texto. Hegel chama a atenção para o fato de que mesmo os mortos sendo temidos, ainda assim haveria uma espécie de domínio dos vivos sobre os mortos, pois aqueles poderiam acalmá-los e os enfeitiçá-los de forma a não fazer mal aos que estão vivos. Isso para Hegel marcaria que esses povos acreditam que podem exercer um controle sobre a natureza, ou seja, esses povos consideram a natureza um mero meio para exercer o seu controle. Eles não temem a natureza, mas acreditam piamente que podem controlá-la por meio de suas palavras.

Nas suas *Preleções sobre a filosofia da religião*, Hegel chama a atenção para o fato de que a oração entre os cristãos teria um caráter de reconhecimento de uma dependência em relação à uma vontade soberana que se preocuparia com cada indivíduo em particular (aqui claramente percebemos uma visão bastante luterana de Hegel sobre a relação entre Deus e os seres humanos), e isso faria com que tal divindade aceitasse ou não a petição do fiel, mas no caso da "magia negra" os negros exerciam o domínio sobre os mortos segundo seu próprio capricho particular, de forma que o uso que se faziam desses espíritos tinham apenas o interesse de cumprir seus próprios desejos egoístas. Segundo Hegel, "Mas é magia negra quando, em seus próprios caprichos subjetivos, seres humanos tem os espíritos ou o diabo sob seu controle e os compele a fazer o que quer que eles desejam"[4] (HEGEL, 1988, p. 228).

Dessa forma, para Hegel, uma das características principais das religiões africanas seria a crença de poder dominar a natureza ao seu bel prazer, pois os africanos não teriam nenhum conhecimento das leis naturais, ou sequer do funcionamento do próprio corpo a partir da biologia. Neste sentido, Hegel atribui basicamente nenhum conhecimento científico aos povos africanos e a sua religião seria apenas uma magia não esclarecida, pois a eles não se aplicaria nenhum tipo de racionalidade universal. Nas palavras de Hegel

> A causação natural, ou conexão ainda não está presente para o espírito desse povo; eles atribuem tudo mal para uma vontade doente dos seres humanos, vivos tais como os

[4] Texto em inglês: But it is black magic when, at their own subjective caprice, human being have the spirits or the devil under their control and compel them to do whatever they wish.

> mortos, ou a outra força não-natural; tudo é explicado de uma maneira não natural e atribuído a outra coisa qualquer (HEGEL, 1988, p. 234)[5].

Para Hegel, o fato da religião africana não ter uma consciência de um ser superior faz com que os próprios homens não tenham nenhuma consideração por si mesmos, o que na visão de Hegel impede a visão de universalidade. Segundo Hegel "se a arbitrariedade é o absoluto, a única objetividade real que a intuição alcança, assim o espírito que se encontra nesse nível não pode conhecer a universalidade" (HEGEL, 2008 p. 85). Dessa forma os povos negros teriam um desprezo pelos seus semelhantes, pois a universalidade constitui o ponto básico de qualquer regime político ou moral. O fato de não acreditarem na imortalidade da alma (como Hegel entende que o cristianismo acredita) seria um fator determinante para que entre os negros não houvesse a noção de um valor do humano. Segundo Hegel "A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido" (HEGEL, 2008 p. 85). Essa prática canibal para Hegel marca que a visão que os negros teriam da carne humana é a de apenas mais um objeto sem nenhum valor em si, e isso se comprovaria pelo fato de diversos rituais utilizarem carne humana, dentre outras práticas consideradas por Hegel extremamente absurdas.

O que podemos notar é que Hegel, tanto na sua filosofia da história, quanto nas suas preleções sobre a filosofia da religião evidencia uma visão extremamente pejorativa dos povos africanos, e no caso especificamente da religião africana, a considera como sendo algo imaturo e que nem sequer merece o nome de religião, pois seria meramente "magia negra". Tal visão que Hegel tem da religião africana faz parte do contexto do século XIX a qual Hegel pertence, de forma que percebe-se claramente um grande desconhecimento hegeliano das diversas construções religiosas presente no continente africano.

Sendo assim, é importante ressaltar que não se pode falar de religião africana como se fosse um corpo homogêneo, pois a África é um continente muito extenso

[5] Texto em inglês: Natural causation or connection is not yet present to the spirit of this people; they attribute everything evil to the ill will of human beings, living as well as dead, or to other nonnatural forces; everything is explained in an unnatural manner and attributed to something else.

composto de diversos países, regiões, religiões, de forma que falar de "uma religião africana" seria algo totalmente equivocado. Neste sentido, para contrapor à leitura hegeliana, optamos por trazer alguns elementos do candomblé, pois acreditamos que tal leitura servirá para evidenciar o equívoco hegeliano sobre o tema, mas também servirá para ressaltar que até mesmo no candomblé temos diversas vertentes e formas de pensar as próprias divindades, relações, etc.

2 Hegel e a Sibéria nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*

Um ponto intessante é que Hegel afirma algo muito parecido quando trata da região da Sibéria ao tratar da filosofia da Ásia em suas *Lições sobre a filosofia da história universal*. Essas lições foram proferidas entre o outono de 1822 e a primavera de 1827, tendo sido publicado pela primeira vez em 1837 pelo editor Eduard Gans, e uma versão editada pelo filho de Hegel, Karl, foi publicada em 1840.

Nessas preleções, Hegel, ao iniciar o tratamento da filosofia na Ásia, faz questão de deixar de lado a Sibéria. Nas palavras de Hegel,

> Primeiramente, há de se excluir da nossa consideração a parte setentoria, a Sibéria. A estrutura deste país não é própria para que constituísse o teatro de uma cultura histórica e pudesse formar uma figura própria da história universal (HEGEL, 2016, p. 282-283) [6].

Dessa forma, Hegel desconsidera de maneira tácita todos os povos da Sibéria, assemelhando a algo que faz com os povos africanos, embora, em relação a estes, Hegel considera alguma possibilidade de discurso sobre eles.

Apenas uma breve consideração é feita por Hegel sobre os povos da Sibéria nas suas *Lições sobre a história da filosofia universal*. Ao tratar sobre a religião da chamada Ásia central, Hegel considera brevemente o chamado "império do Dalai Lama onde o homem é adorado como Deus" (HEGEL, 2016, p. 386). Nesta forma de religião o absoluto já é compreendido como Espírito, mas ainda não chegou no nível que o cristianismo teria alcançado, pois o espírito não é conhecido do modo universal,

[6] Original consultado em espanhol: "Primeramente hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal."

mas apenas no modo particular, no homem particular, como homem natural. Esta seria a religião do Dalai Lama, a mais difundida na Ásia central, incluindo a Sibéria. Como afirma Hegel,

> Tal é a religião do Dalai Lama, a mais difundida de todas as religiões. Os mongois, tibetanos, calmucos a professam e dita crença se estende a todos os mongois submetidos ao império chinês, desde o Himaláia, o Hindukusch, toda a Ásia Central e incluso os mongois da Sibéria que estão submetidos aos russos. Os Mandchúes adoram em geral aos lamas supremos; os mongois em conjunto adoram também ao Dalai Lama (HEGEL, 2016, p. 387) [7].

Depois de afirmar o alcance da religião do Dalai Lama, Hegel classifica o Lama a partir dos relatos do capitão Turner que vistou em 1783 a cidade de Singatsé, onde está o monastério de Taschi Lumpo. Baseado nos relatos de Turner, Hegel afirma que os Lamas seriam chefes eclesiais e profanos ao mesmo tempo. No Tibet, em alguns círculos seriam considerados chefes profanos, e fora do Tibet seriam considerados chefes eclesiásticos pelos mongois. Em seguida, Hegel fala de três tipos de Lamas, sendo o Dalai Lama o supremo, residente no Tibet, o segundo seria Taschi Lama, que residiria no Butão, e o terceiro seria o Saranan Lama, que residiria em Karka ao sul da Sibéria, em uma comarca em parte submetida à Rússia.

Sobre os adoradores de Saranan Lama, Hegel não diz absolutamente nada mais em suas lições, ou seja, há um completo ignorar de Hegel sobre o tema. Em suas *Preleções sobre a Filosofia da Religião* de 1827, Hegel faz apenas uma citação sobre a Sibéria quando fala novamente sobre os três Lamas (HEGEL, 1988, p.284). Neste texto, ao invés de fazer a divisão mais pormenorizada feita nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, Hegel simplesmente localiza os três Lamas geograficamente, os situando no chamado "Tibet menor", "Tibet maior" e "sudeste da Sibéria" localizada nos vales montanhosos de onde Gengis Khan teria partido em uma de suas viagens.

[7] Original consultado em espanhol: Tal es la religión del Dalai Lama, la más difundida de todas las religiones. Los mongoles, tibetanos, calmucos la profesan y dicha creencia se extiende a todos los mongoles sometidos al imperio chino, hasta el Himalaya, el Hindukusch, toda el Asia Central e incluso a los mongoles de Siberia, que están sometidos a los rusos. Los mandchúes adoran en general a los lamas supremos; los mongoles en conjunto adoran también al Dalai Lama.

Neste sentido, se as formulações de Hegel sobre as religiões encontradas na África são reducionistas, sobre a Sibéria, bem como as religiões encontradas na região, as posições de Hegel são inexistentes. Dessa forma, Hegel desconsidera qualquer tipo de construção humana dos povos que habitam a região, os colocando for a da história sem nenhuma justificativa.

O que se percebe ao evidenciarmos o modo como Hegel trata a região da Sibéria, bem como a religião da chamada Ásia Central, é o desconhecimento hegeliano do modo de vida desses povos, bem como uma generalização de grandes porções de terra constituída de diversas populações diferentes. Soa bastante estranho para nós o fato de Hegel não prestar muita atenção nessas diferenças culturais e colocar povos tão diferentes sob a mesma insigna. E algo que deve chamar a nossa atenção é o fato de que, ao colocar a Sibéria fora da "história universal" Hegel afirma que há algo que acontece como que fora da história, ou seja, algo "além" da história que ela não dá conta. Neste sentido, as palavras de Földényi (2020) são elucidativas. Segundo ele,

> Se Hegel permite que pedaços de terra do tamanho de continentes se separem da história, isso significa que a própria história não contém em si a ilimitação divina: ainda há algo que cerca a história que está além dela. Ou seja: o necessário será contíguo ao impossível, o natural será contíguo ao que está além da natureza, o lícito será contíguo ao arbitrário, a política será contígua à teologia. E, no entanto, o que está além das fronteiras está sempre vazando através das fronteiras, para dentro. Somente algo que nos tocou de dentro pode ser posteriormente excluído (FÖLDÉNYI, 2020, p. 22, 23)[8].

Diante do exposto até agora, passamos a tratar de aspectos centrais do Candomblé para evidenciar a partir de um exemplo mais concreto o reducionismo hegeliano em relação a diversas religiões. A mesma contraposição poderia ser feita com alguma religião dos povos que vivem na Sibéria, mas por uma questão de

[8] Original em inglês: if Hegel permits continent-sized chunks of land to become detached from history, it means that history itself does not contain within itself divine boundlessness: there is yet something that surrounds history which is beyond it Namely: what is necessary will be contiguous with what is impossible, what is natural will be contiguous with that which is beyond nature, what is lawful will be contiguous with the arbitrary, politics will be contiguous with theology. And yet what is beyond the borders is always seeping through the borders, to within. Only something that has touched us from the inside can be subsequently excluded.

proximidade, (afinal, o Candomblé é uma religião bastante difundida no Brasil) focamos nossa exposição nesta religião de matriz africana.

3 Características do Candomblé

O candomblé é uma religião que cultua divindades da natureza, que são os Orixás, Nkises, Voduns, nome que varia de acordo com a nação que a casa pertence, se Kêtu, Angola, ou Jêje respectivamente. Como aponta Barros,

> O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos (BARROS, 2009, p. 29).

A palavra “candomblé”, seguindo a sugestão de Barros (2009), pode ter sua origem a partir do termo *candombe*, que significa “dança”, “batuque” e remeteria às brincadeiras, festas, reuniões feitas pelos negros, de forma que a presença desses elementos nos cultos de candomblé são ainda muito presentes e são elementos importantes em todo ritual dessa religião. O candomblé pode ser entendido também como uma prática religiosa ligada aos costumes das tribos antigas africanas, na medida em que tudo o que se faz é muito ligado à uma tradição e que se propaga, sobretudo através da oralidade. Algo que é importante ressaltar é que não existe na África uma religião chamada candomblé, mas isso seria uma denominação brasileira. Na África o que é comum existir é o culto às divindades, individualizadas por região, povo, etc. Naquele continente a religião dos orixás, voduns ou inquices faz parte integrante e importante da vida social das pessoas. Como afirma Santos,

> Candomblé é uma religião que se organiza a partir do culto aos Orixás, Inquices e Voduns, divindades originárias do panteão africano, mas também incluem as Entidades do universo

> mítico-religioso do Brasil, tais como Caboclos e Marujos, considerados, por alguns, espíritos de antepassados e geralmente subordinados àquelas outras divindades supracitadas. A divindade suprema é Olorum, o criador do mundo que designou a criação e a sua manutenção às divindades acima. Olorum não tem culto direto. Seu culto é feito através das divindades que ordenam o mundo e a vida das pessoas. De acordo com Santos, "o Candomblé é uma síntese de tradições religiosas da África Ocidental, especificamente da Nigéria, Benin e Togo além das influências de outras tradições religiosas" (SANTOS, 2010, p, 30).

Dentro da classificação proposta por Hegel nas suas preleções sobre a filosofia da religião, o candomblé várias vezes é pensado como uma religião da natureza, pois como afirma Barros,

> Desde os primórdios do mundo, o ser humano tinha por hábito agradecer à natureza por tudo que esta lhe proporcionava. E isto ocorria sempre através de cânticos, de danças e de oferendas sacrificiais. O homem agradecia pela chuva que dava vida à terra e que lhe proporcionava boa cultura e pasto para seus animais; pelo agasalho que cobria seu corpo; pelos alimentos e pela carne que conseguia para sustentar sua prole e por tudo o mais. Assim também é o candomblé, em que tudo que conseguimos provém da natureza! E é a ela que reverenciamos e agradecemos todos os dias e a quem recorremos em nossas necessidades! (BARROS, 2009, p. 31).

Mesmo se pensarmos o candomblé como uma religião da natureza, isso em nada desqualifica o candomblé como uma religião menor, ou menos esclarecida, e é isso que pretendemos mostrar no decorrer do nosso texto. Qualquer tipo de classificação/escalonamento religioso não se mostra profícuo no nosso tempo, e por isso tecemos críticas à posição hegeliana de considerar tais religiões da natureza como algo menor.

Mesmo sendo uma religião que surge na África[9], o candomblé encontra um solo fértil de crescimento no Brasil, principalmente a partir da chegada dos negros que vem escravizados no século XVI, XVII e XVIII. As principais nações que aqui chegaram foram a bantu, a iorubá e a fon. A nação bantu trouxe seus inquices e bacurus; a nação

[9] Esse ponto em si é controverso, pois o próprio Barros (2009) afirma que candomblé seria uma religião nascida no Brasil. Outros autores como Santos (2010), Góis (2013) apontarão para o fato de ser uma religião africana.

iorubá chegou com seus orixás e a ancestralidade; e a nação fon, seus voduns. Tais divindades aparentemente são idênticas, mas são bem diferentes quando analisadas de perto e cada uma possui uma identidade, uma personalidade, um jeito de se comunicar, alimentos específicos, etc. O próprio fato de achar até hoje que todas essas divindades são iguais já aponta para um espírito muito "hegeliano" no tratamento das religiões de matriz africana, ou seja, uma tendência à simplificação de uma dinâmica extremamente complexa.

As diversas nações do candomblé, à medida que foram chegando ao Brasil, foram se espalhando país adentro criando novas formas de se relacionar com os povos dos lugares aos quais chegavam, o que dá a grande pluralidade de cultos, danças, adereços nos diversos rituais. Do seu contato com os povos indígenas, nativos do Brasil, muitos conhecimentos foram partilhados e agregados, de forma que há um sincretismo grande na composição do candomblé brasileiro.

O candomblé é uma religião que cultua as divindades, os antepassados, de forma que por várias vezes se considera tal religião como sendo uma religião politeísta, ou até mesmo uma religião animista. Se num primeiro sentido falamos de uma religião da natureza, à medida que nos aproximamos dessa religião, percebemos que há algo que não aponta nessa direção.

Uma das primeiras questões que nos mostram não se tratar de uma religião da natureza é o conceito de "Axé". Esse termo em si é muito conhecido e popularizado até mesmo na cultura pop, mas o seu significado para o candomblé é algo extremamente importante. A definição de Axé dada por Barros é

> O termo axé é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem [...] O axé é a força que produz crescimento. Quando Olorum criou os quatro princípios básicos da natureza: o fogo, a água, o ar e a terra e soprou neles o seu ofurufú – o hálito sagrado –, estava distribuindo no Universo o seu poder. Este poder é o axé, que se movimenta em todas as direções! É essa mobilidade que permite que o axé se distribua primordialmente nas pessoas, fazendo então com que elas consigam se transformar em um altar sagrado, em que as forças divinas são mais sentidas e vistas. É também distribuída nos objetos, nos alimentos, nos animais, nas folhas etc. Quando o axé se fragmenta e passa a ser dividido em pequenas porções, denomina-se ixé. Sem o axé nada existe, nada se harmoniza nem se interliga, pois ele é quem faz as

> coisas acontecerem. Para que isso ocorra é necessária a união do ser humano com os rituais, com as cantigas e também com o uso de palavras de encantamento. O axé falado, explodindo no ar, é redistribuído em partículas nos elementos que formam a atmosfera, criando e formando novas condições de trazer harmonização ao aiê (BARROS, 2009 p. 42).

O Axé é uma noção fundamental para o funcionamento da ontologia do candomblé. Barros ilustra esse Axé como "sopro de Olorum", o "hálito sagrado" que permeia todas as coisas. Há um quê de identificação entre o sopro de Olorum e o ar que se distribui primordialmente nas pessoas, mas também em todas as outras coisas, uma espécie de "liga", "cola" que permite uma união entre todas as coisas. Aqui percebe-se uma tendência à uma religião de cunho mais holista, um co-pertencimento das coisas com o humano e o divino, uma troca constante entre tudo e todos, de forma que o sagrado permearia todas as coisas. Tal conceito de Axé se liga de forma muito próxima com o conceito de divindades do candomblé.

Os estudos do antropólogo Pierre Verger (2000) e do sociólogo Roger Bastide (1989) foram fundamentais para adentrar na mitologia da nação Iorubá e compreender um pouco melhor a noção de divindade para essa nação. Uma das formas de acesso ao pensamento da nação Iorubá é por meio dos seus mitos, pois os mitos revelam sempre uma tentativa de sentido para um determinado povo. Para a nação Iorubá o seu início vem da decisão de Olorum, Senhor dos espaços invisíveis, criar o espaço visível, o Ayié. Verger descreve o mito da seguinte forma

> Antigamente a terra não existia. Havia somente Okoun (= Olokoun), o mar. Era uma água situada embaixo e que se estendia por todos os lados. No alto estava Olorum. Esse Olorum (oricha do céu) e Olokoun (oricha do mar) tinham a mesma idade. Tinham tudo neles (ou possuíam tudo). Oloroun gerou dois filhos. O primogênito chamava-se Orischala (é a mesma coisa que Obatalá), o caçula tinha o nome de Odoudoua. Oloroun chamou Orischala à sua presença e deu-lhe também uma galinha com cinco dedos (Adjé-Alessé-Manou). Disse-lhe: "Desça (isto é, vá para baixo, em direção à terra) e fabrique a terra sobre Okoun (ou Olokoun)". Orischala partiu. A caminho encontrou vinho de palmeira. Começou a beber e embriagou-se. Em seguida adormeceu. Oloroun viu o que havia acontecido. Então convocou Odoudoua e disse-lhe: "Seu irmão mais velho embebedou-se no caminho que leva para baixo. Vá, pegue a areia, a galinha de cinco dedos e fabrique a terra sobre Olokoun". Odoudoua partiu. Pegou a areia, desceu e colocou-a em cima do mar. Em cima

> da areia pôs a galinha de cinco dedos. Ela começou a ciscar a areia e estendeu-a, empurrando a água de lado. O lugar onde isso aconteceu era Ilifé, em torno da qual, naqueles tempos, ainda havia mar. Odoudoua reinou como primeiro soberano na terra de Ilifé. O mar de Olokoun tornou-se cada vez menor e desapareceu através de um buraquinho. Por esse buraco, ainda hoje, pode-se pegar a água do deus. Pode-se, aliás, pegar muita água, sem que ela se esgote. Chamam-na Osha. Orischala, no entanto, irritou-se por não ter sido o autor da criação do mundo. Moveu uma guerra contra Odoudoua. Ambos guerrearam durante muito tempo, porém depois fizeram as pazes. Mais tarde, os dois entraram na terra e não foram mais vistos (VERGER, 2000, p. 450-451).

No mito descrito acima fica claro que há uma estrutura de uma religião monoteísta, pois Olorum está na condição de criador diante de Olokoum, (o mar), sendo assim se torna equivocado pensarmos como uma religião da natureza, mas se assemelha muito mais à uma estrutura monoteísta do que animista. O mito da nação Iorubá lembra em vários momentos o mito criacionista judaico descrito em Genesis 1 da Bíblia. Diante do mito descrito acima, podemos afirmar, juntamente com Gois (2013 p. 21) que os Orixás podem ser compreendidos tanto como “forças da natureza”, quanto como “ancestral divinizado”. Ambas as compreensões estão justificadas nos mitos que os identificam e fundamentam seus cultos. Ainda Gois, (2013) apresenta outro mito em que parece deixar mais mais claro o caráter dual dos Orixás do Candomblé, assim como a noção de um certo monoteísmo do Candomblé. Segundo Gois,

> Outro mito conta que Odudua criou o mundo com a ajuda dos Orixás que o acompanhavam. Assim, cada Orixá se encarregou de um domínio da criação: Oxossi com as matas e Ossaim com as folhas; Iemanjá com as águas salgadas e Oxum com as águas doces, e assim sucedeu com Ogum, Xangô, Iansã, Oxalá, dentre outros. Após a criação do mundo, conta ainda um mito, os Orixás viveram e reinaram aqui na terra como homens e depois retornaram ao Orum, de onde vieram. [...] Ainda noutro mito, cada pessoa, ao chegar à existência terrena, nasce sob a proteção de um Orixá, que o adotará como filho e o auxiliará em sua trajetória terrena. Daí, compreendemos o porquê das festas e obrigações dos adeptos dessas religiões (GOIS, 2013, p. 4).

Dessa forma, quanto mais adentramos na estrutura do Candomblé somos capazes de perceber o quanto a leitura hegeliana se mostra extremamente

reducionista e aponta para um desconhecimento absurdo sobre o assunto. Nas leituras hegelianas, esse tipo de construção, distinção que estamos fazendo aqui não seriam possíveis, pois Hegel via a religião africana como algo rudimentar, sem elaboração. Vai se tornando claro que embora possua, na sua essência a reverência a várias divindades ligadas à natureza, o candomblé é uma religião mais próxima de um monoteísmo. Nesse contexto, as divindades são entendidas em alguns casos como espíritos que auxiliam a Deus no governo do mundo, uma espécie de força da criação divina. Entendendo a ideia do culto a essas divindades como ela é realizada, é possível dizer então, que o candomblé cultua ritualisticamente a energia da natureza em suas múltiplas manifestações, das nuances mais belas à intensa devastação a que nos submetem, mas também pode-se afirmar que o candomblé adora os Orixás como divindades que coordenam a Terra.

Dentro desse contexto, a figura de Exu se mostra importante. Barros (2009) relata um mito da formação de Exu como sendo o primeiro que surge diante de Olorum, ou seja, não criado por Olorum, mas surgido na frente dele. Abaixo o mito relatado por Barros,

> No início era o infinito, o branco etéreo, o silêncio, a imobilidade. De repente, à frente de Olorum, surge um pequeno monte de terra avermelhada, mexendo-se incessantemente. Era Exu (Èṣú) que chegava, antes mesmo de possuir forma! Olorum sopra sobre ele seu hálito sagrado e poderoso (o emí), insuflando-lhe a vida. Produz-se a partir daí o movimento, a agitação, a energia. A mobilidade surge com a chegada de Exu! Passou a ter existência a protocriatura, o primeiro ser criado! Mesmo se transformando em muitos, seu princípio e sua origem são uma só. Exu representa a mobilidade de Olorum, tornando-se assim o seu contraponto e o princípio ativo de todas as coisas criadas por ele. Olorum deu a Exu a cabaça (adô) com o poder controlador e a força que lhe capacita a todos ajudar e a tudo resolver. Isto o torna um orixá consagrado como o princípio dinâmico, transportador e organizador. Sem classificação e sem ficar restrito a nenhuma categoria dos panteões de orixás, está presente em todos esses grupos como o acréscimo, o Um que veio para somar e multiplicar! (BARROS, 2009, p. 382).

Dessa forma, Exú se coloca como uma espécie de ser especial na mitologia do candomblé, pois ele é um ser não criado sob o qual Olorum sopra o seu hálito sagrado dando-lhe vida própria, dando-lhe movimento, de alguma forma personificando essa

energia etérea, que passa a ser a mobilidade de Olorum. Daí a importância de Exú no candomblé como primeiro e daí a sua função nos rituais do candomblé. Exú possui características dúbias, ora apresentando-se como aquele sábio e agregador; como um Orixá importante na ordem cósmica, ora representa o oposto disto, como desordenador, jovial e brincalhão.

Esta dificuldade de caracterizar a figura de Exú, assim como caracterizar os próprios Orixás, já aponta para a polissemia que os Orixás possuem dentro das religiões de matriz africana. Por serem frutos de tradições orais, tais histórias, mitos sobre as divindades vão se alterando à medida que as nações vão se encontrando, o tempo vai passando e novas construções vão sendo feitas[10].

Podemos perceber que as religiões de matriz africana, como toda religião, buscam o contato com a esfera do sagrado e para isso se organizam de uma determinada forma dado o seu contexto cultural. Nesse sentido podemos dizer que do ponto de vista do objetivo das religiões afrobrasileiras o que está em jogo é o contato com aquilo que consideramos sagrado.

Conclusão

Diante do que foi exposto, é possível perceber o quanto a leitura de Hegel em suas preleções de 1827 sobre as religiões africanas e as leituras sobre a Sibéria em suas *Lições sobre a filosofia da história universal* são reducionistas. Para começar, Hegel considera as religiões africanas como se fosse apenas uma só, ou seja, Hegel coloca todas as diversas religiões africanas sob a égide de "religião mágica". Isso apenas já demonstra um grande reducionismo do problema. Outro ponto que cabe ressaltar é que Hegel não detém nenhuma vivência das religiões de matriz africana, pois a sua formação se dá toda na Europa e isso faz com que os relatos que ele tem acesso se dê apenas por meio de livros escritos por exploradores do continente africano.

[10] Para uma caracterização maior sobre a figura de Exú remetemos o leitor ao nosso artigo: SANTOS, Cleyton Soares dos; VELIQ, Fabiano; SILVEIRA, Luís Henrique Lemos; BRITO, Sebastião Geraldo Silva. "Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação míticaarquetípica-religiosa-poética". **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.1, jan./jun. 2020, pp. 41-55.

No caso da Sibéria a questão é ainda pior, pois para além de não ter nenhum conhecimento sobre os povos que vivem na Sibéria, Hegel meonspreza completamente uma enorme porção de terra de uma região que ele até considera desenvolvida em vários aspectos, que é o caso da Ásia. Ao colocar a Sibéria fora da Ásia Central Hegel simplesmente ignora desenvolvimentos que poderiam ser interessantes para a melhor compreensão de uma história universal. Se em relação às religiões de matriz africana Hegel é capaz de tecer comentários, ainda que reducionistas, sobre a Sibéria Hegel simplesmente não afirma nada além de poucas palavras advindas também de relatos de viagem de exploradores.

Diante disso podemos perceber que o discurso hegeliano é totalmente eurocêntrico, considerando a Europa como a única capaz de oferecer uma bússola religiosa, e considerando o cristianismo como a religião padrão do mundo. Esse último ponto marca a própria filosofia da religião de Hegel e ao nosso ver faz Hegel um autor típico do ambiente europeu do seu tempo. Diante de tudo que foi exposto fica claro que as leituras feitas por Hegel das religiões de matriz africana, bem como o menosprezo hegeliano pela Sibéria não cabem mais em pleno século XXI.

Na contemporaneidade tem havido um grande avivamento das religiões afrobrasileiras e cada vez mais pessoas tem-se assumido praticantes destas religiões rompendo estigmas e tendo que lidar diariamente com a discriminação advinda dessa tomada de postura. Em diversos momentos se assumir pertencente a uma religião de matriz africana se mostra como um grande protesto e ao mesmo tempo um afirmar de uma identificação com outra forma religiosa que não as cristãs ocidentais. O candomblé, a Umbanda e diversas religiões afrobrasileiras são ricas em cultura, função social e são também pilares que constituem nossa sociedade há muito tempo e precisam ser respeitados como quaisquer outras práticas religiosas. Obviamente o mesmo pode ser dito sobre as religiões dos povos da Sibéria, que por uma questão de escopo não foram alvo da nossa investigação nesse texto.

Referências

BARROS, Marcelo (org.) *O candomblé bem explicado. Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã. Pallas Editora e Distribuidora Ltda. Rio de Janeiro, RJ. 2009.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

FÖLDÉNYI, Lázló. *Dostoyevksy reads Hegel in Siberia and burst into tears*. Translated from hungarian by Ottilie Mulzet. Yale Press. New Haven and London. 2020.

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, pp. 321-352, jan./mar. 2013.

HEGEL, G.W.F. *Lectures on the philosophy of religion*. The lectures of 1827. Edited por Peter C. Hodgson. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducion de José Gaos. EpubLibre. 2016.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANTOS, Cleyton Soares dos; VELIQ, Fabiano; SILVEIRA, Luís Henrique Lemos; BRITO, Sebastião Geraldo Silva. “Dionísio, Trickster, Exu e Diadorim como representação mítica arquetípica-religiosa-poética" Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.1, jan./jun. 2020, pp. 41-55.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2000.

20. ¿Qué significa decolonizar la dialéctica? Una crítica a George Maher

https://doi.org/10.36592/9786554602655-20

Yankel Peralta García[209]

Resumen: El artículo critica la obra *Descolonizar la dialéctica* de George Ciccarello-Maher, quien propone "decolonizar" la dialéctica hegeliano-marxiana para liberarla de supuestos eurocéntricos, teleológicos y deterministas. Maher apuesta, en cambio, por una dialéctica radicalizada, centrada en la contingencia, la indeterminación y el antagonismo irreconciliable. Nuestro texto cuestiona esta interpretación, señalando que Maher tergiversa tanto a Hegel como a Marx. La dialéctica de Hegel distingue claramente entre mecanismo (determinismo externo) y teleología (autodeterminación consciente), al punto de plantear una antinomia entre ambas formas de objetividad. Por lo demás, esta teleología no implica la imposición de un plan externo, sino una finalidad inmanente ligada a la acción humana. Por otro lado, en Marx, el determinismo no es mecánico, sino que opera con base en tendencias estadísticas (ejemplo: la caída tendencial de la tasa de ganancia), sin negar la agencia política. Rebatimos también la acusación de que la dialéctica inhiba la lucha política: si, en Hegel, la teleología autoconsciente es la antinomia del determinismo mecánico, en Marx, el antagonismo de clases tiene una base objetiva, aunque su resolución no sea automática. La crítica de Maher al eurocentrismo hegeliano-marxista es válida, pero su propuesta de una dialéctica "inconmensurable" y "sin certezas" resulta teóricamente vaga y políticamente trivial. En conclusión, rechazamos la tesis de que la dialéctica pueda "decolonizarse". La obra de Maher, pese a su intención emancipadora, termina por diluir el potencial crítico de la dialéctica, porque ignora por completo su fundamento conceptual.
Palabras clave: *Dialéctica, decolonización, determinismo, teleología, lucha de clases*.

Con todo, habría que estar demente para darle la dirección de la industria a hechiceros, médiums o taumaturgos.

George Sorel

Introducción

El más reciente trabajo del politólogo estadounidense George Ciccarello-Maher, *Descolonizar la dialéctica* (2024), constituye una propuesta loable y bienintencionada de servirse de *la dialéctica* para efectos del proyecto *decolonizador*. La propuesta se antoja, sin duda, *muy original*, sobre todo para los que entendíamos que la dialéctica

[209] Universidad Nacional Autónoma de México. ynklpg@gmail.com.

era, más modestamente, una *cuestión de método* propia de la *crítica de las categorías*. Por supuesto, la puerta para semejante novedad fue abierta por la crítica que la teoría decolonial misma, por pluma de Enrique Dussel, llevó a cabo en contra de *la ontología*. Fue de este modo que pudimos tener noticia de que *el colonialismo* comporta (e incluso, puede ser efecto de) una *dimensión epistemológica,* la *colonialidad*, que define, en conformidad con tales o cuales relaciones de poder, las condiciones de posibilidad de la verdad ontológica. En este sentido, no sería descabellado aventurar que *la dialéctica* pudiera también verse afectada por la colonialidad; sobre todo, en la medida en que sirve de criterio para concatenar sistemáticamente conceptos ontológicos (p. ej. identidad, diferencia, unidad, multiplicidad). Consecuentemente, la propuesta de Maher (servirse de la dialéctica, no sin antes "decolonizarla") podría tal vez tener algún valor objetivo.

Maher pone de relieve una serie de rasgos presumiblemente típicos de *la* dialéctica hegeliano-marxiana: la teleología, el determinismo, la fe en el progreso, la tendencia (aparentemente) inevitable a la unidad que todo reconcilia, la identidad y la totalidad "totalitarias", etcétera. En términos generales, podríamos admitir que todo eso lo encontramos, efectivamente, en Hegel (y acaso también en Marx). El problema es que no necesariamente se encuentra con el sentido y la connotación que Maher le imprime. Por otra parte, también es notable el hecho de que las acusaciones que Maher levanta *contra Marx y Hegel* son del mismo tipo que las que, en su momento, Marx levantó *contra Hegel*. En ambos casos, sin embargo, puede apreciarse una preocupante distancia en relación con el texto que debería servir de base. Por poner un ejemplo: en la *Ciencia de la lógica*, en el apartado de "La objetividad", Hegel distingue perfectamente los momentos que en Maher están irreflexivamente mezclados: el mecanismo y la teleología propiamente dicha. Tan pronto como reparamos en que esta diferencia aparece debido precisamente al hecho de que la actividad autoconsciente logra desembarazarse del "destino ciego", el planteamiento de Maher comienza a revelar su arbitrariedad.

Sobre esta y más cuestiones volveremos más adelante. En todo caso, lo que intentamos señalar, más allá de la desinformación divulgada por la crítica de Maher, es que *la dialéctica* no es algo que pueda *decolonizarse*, a pesar de que sea menester criticar el grosero eurocentrismo compartido por Marx y por Hegel; o, en otros

términos, que tal eurocentrismo no se sigue de la puesta en marcha del "método dialéctico" en un sentido *conservador* (determinista, teleológico, etcétera). De acuerdo con Maher, en cambio, la decolonización debería "radicalizar la dialéctica al punto de la inconmensurabilidad" (Maher, 2024, p. 39), dejándose imbuir por "la contingencia, la indeterminación y una abierta hostilidad hacia la Totalidad" (ibid., p. 44). Para nosotros, tal apuesta por la indeterminación, no sólo deja intacto el eurocentrismo, sino que abre la puerta a un mar de consecuencias *triviales*, que acaso puedan llegar a ser *edificantes* como consignas políticas, pero que no dicen mucho teóricamente (si es que dicen algo).

La dialéctica según Maher

Independientemente de cuáles sean los sentidos precisos en los que Maher concibe la dialéctica, el rasgo común a todos ellos acaso sea que se trata de la expresión conceptual de un movimiento basado en oposiciones, y aun en contradicciones. Para Maher, la dialéctica es "el movimiento dinámico de las oposiciones conflictivas" (Maher, 2024, p. 23); un "movimiento dinámico y combativo" (ibid., p. 31). Como ya mencionábamos, Maher parte de una noción de dialéctica que podríamos estereotípicamente formarnos desde Hegel y Marx. En este registro, las notas concomitantes a dicho *movimiento conceptual* tendrían que ver con el progreso lineal, determinista y teleológico hacia la unidad "totalitaria" en la que todas las contradicciones quedarían solventadas. Se trataría, pues, como se lamenta Maher, de un método para *"resolver todas las contradicciones"* (ibid., p. 61). En el caso del marxismo, a esta serie de lastres se sumaría la presunta centralidad histórico-política de la clase proletaria.

Siguiendo a Michael Foucault, Maher mantiene que todos estos rasgos deben tomarse como formas de *colonización* y de pacificación autoritaria. Y es que el problema *sería* que la dialéctica continúa insistiendo en su carácter científico, antes que en su fuerza como *contradiscurso* político. Sin embargo, y a diferencia de Foucault, esto no conduce a Maher a rechazar tajantemente el pensamiento dialéctico. En cambio, habría que insistir en la "radicalización" de la dialéctica. Para Maher, esto significa insistir en la noción de exterioridad (aquello que se mantiene por fuera del

sistema) sin perder el terreno común en virtud del cual la oposición cobra una significación universal. La radicalizaicón no significa, pues, entregarse a la dispersión del particularismo político ("la diversidad sin sentido", dice Maher [ibid., p. 182]), sino poner el acento en lo que difiere de la identidad sistemática como una forma de eludir, no sólo el universalismo eurocéntrico, sino también todo el fatalismo propio de la astucia de la razón conservadora. Maher apuesta, entonces, por una "dialéctica desprovista de toda certeza", "incesante, indefinida e impredecible" (ibid., pp. 121, 200), lo que sea que eso signifique.

Desde el punto de vista de Maher, la dialéctica consiste en una reflexión que integra momentos teóricos y prácticos, en el entendido de que se trata de la autoconciencia que podemos formarnos en torno al sentido de nuestra actividad opositora o contradiscursiva. Para utilizar las palabras de Maher, la dialéctica consiste en "una cadena de confrontaciones transformadoras" (ibid., p. 105); confrontaciones, podríamos añadir, que se mueven en el elemento de la universalidad. Lo que le preocupa, entonces, a Maher es que este elemento quede reducido a nada más que un mero *esquema* de explicación, no sólo por completo disociado de la vida autoconsciente, sino que sirva de medio para inhibir la movilización política y social ("la lógica de la unidad acecha las oposiciones políticas con el fin de desactivar los movimientos de resistencia" [ibid., p. 25]); es decir, que, como dice Maher, "*la* dialéctica [sea] algo que nos acontece y que actúa sobre nosotros, en la cual estamos enredados, ya sea que lo sepamos o no, realizando inconscientemente el gran trabajo del espíritu" (ibid., p. 45). Es esta entrega inconsciente al "destino ciego" la que cabría identificar con la tan temida *teleología*. De manera que "radicalizar la dialéctica [sólo podría significar] intentar despojarla de toda teleología" (ibid., p. 40).

Si partimos de este temor, la dialéctica se nos presenta como una filosofía de la historia, y de una historia movida, sí, por antagonismos, pero que tiende fatal y mecánicamente hacia la reconciliación. De este modo, la dialéctica podría servir, a juicio de Maher, como un mecanismo de integración ideológica o de consensualismo forzado; es decir, como instrumento del "totalitarismo ideológico" y, por esta virtud, como un medio de *colonización* epistémica, o como una forma de *colonialidad*. Puede entenderse, pues, que el interés de decolonizar la dialéctica radique en salvar el sentido universal del antagonismo práctico (y conceptual), evitando el peligro (o la

"tentación", dice Maher) de recaer en la integración ideológica forzada por la teleología fatalista.

> Si bien Hegel y, especialmente, Karl Marx han servido durante mucho tiempo como fuentes esenciales para las luchas emergentes de la periferia global, también se les ha visto con escepticismo debido a su eurocentrismo compartido, así como a los elementos lineares, progresistas, deterministas y teleológicos de sus aproximaciones. (ibid., 24).

No obstante, también pueden levantarse algunas reservas a la caracterización que hace Maher del pensamiento dialéctico "conservador", empezando por el sentido en que puede decirse que la dialéctica es "determinista" y "teleológica". A juzgar por el argumento que Maher esgrime con base en Georges Sorel (aunque, como veremos enseguida, la referencia está tergiversada), pareciera que el determinismo dialéctico guarda alguna relación con la "predicción científica". Por ejemplo, a propósito de Sorel, y en contra del "determinismo" marxista, escribe Maher:

> Si la predicción científica requiere que las condiciones sean mantenidas constantes, el capitalismo, si acaso muy pocas veces es constante, está sometido, como lo está, a las "condiciones aleatorias", a la contingencia y a la intervención política. (Ibid., p. 75).

Líneas antes, podemos también leer:

> Entendida correctamente, la ciencia para Sorel es una empresa modesta, constreñida por un marco experimental y con *ceteris paribus* como su lema. Sin la capacidad de mantener constantes las condiciones, en particular una vez que dejamos el contexto del laboratorio del mundo social, la ciencia rápidamente pierde su poder de predecir el futuro. (Ibid., p. 73).

Cabe advertir que la preocupación por el determinismo fatalista como nota presuntamente distintiva *de la dialéctica* (lo que nuestro autor impropiamente llama "teleología") es más de Maher que de Sorel. Sin duda, el sindicalista francés sentía alergia, no por el determinismo científico, sino por la proyección *utópica* pretendidamente basada en tal determinismo (la *superstición científica*, la *charlatanería*, según las propias palabras de Sorel). Lo que le incomodaba a Sorel era

el ejercicio de eso que despectivamente denominó *la pequeña ciencia*, en el sentido de que se trata de una *reducción* de la ciencia (esa "manera perfecta de conocer") a una mera *receta deductiva* (Sorel,197-, p. 144). Por contraste, la (diríamos) *gran ciencia* debe "curvar las consecuencias deducidas y adaptarlas a las sinuosidades de la vida", en las palabras de Henri Bergson de las que se sirve Sorel (ibid., p. 145). En este sentido, dice Sorel, "Marx rechazaba toda tentativa que tuviera por objeto la determinación de las condiciones de una sociedad futura" (ibid., p. 144). En todo caso, no es Marx ni "la dialéctica" lo que Sorel pone en tela de juicio, sino la *charlatanería* utopista.

Es significativo, en todo caso, que la acusación contra la dialéctica como un "arte de conciliar las oposiciones mediante un galimatías" la presente Maher como levantada por Sorel (Maher, 2024, p. 61). En realidad, el filósofo francés se refiere a la conclusión a la que "un doctor del socialismo" pretendía llegar luego del estudio del pensamiento marxiano. Por contraste, a Sorel le costaba "admitir que ese y no otro sea el fondo de la filosofía marxista" (Sorel, *op. cit.,* p. 122). La imprecisión pone de relieve lo forzado del planteamiento de Maher, tal y como quedará claro más adelante. En todo caso, debe quedar claro que Maher proyecta sobre Sorel su propia comprensión de *la* dialéctica como determinista y teleológica, pero que Sorel mismo no está comprometido con el sentido que Maher le imprime a esos términos. No volveré sobre este punto, salvo para señalar que Marx mismo admite la necesidad de "curvar las consecuencias deducidas"; por ejemplo, cuando se trata de explicar la diferencia entre plusvalor y ganancia con base en la formación de una tasa media de ganancia; o bien, cuando se trata de explicar que las mismas causas que contrarrestan la caída de la tasa de ganancia hacen de esta caída, no una consecuencia mecánica que pueda ser simplemente deducida, *sino una tendencia estadística secular*. Es en este sentido que el capitalismo, de hecho, exhibe los movimientos que en él son constantes. Pero volvamos sobre nuestro argumento.

El determinismo y la teleología en Hegel

Ahora, con independencia de lo que la *determinación* y la *teleología* signifiquen, *de hecho*, para la dialéctica, puede entenderse que *determinismo* se refiere, en Maher,

al carácter estricto y nomológico de la predicción de una consecuencia, de forma análoga a lo que sucedería en una predicción física, abstracción hecha de las variaciones en las condiciones supuestas. Es decir, se trata de predicciones o bien modélicas, o bien contrafácticas (es decir, que suponen como constantes condiciones que, *de hecho*, varían). En cambio, la teleología *tendría* que ver, aparentemente, con la capacidad de "predecir el futuro". Pero tal capacidad se vería mermada tan pronto como abandonásemos el registro *ceteris paribus* y admitamos la existencia de "múltiples dialécticas". Así habría quedado refutada *la* dialéctica, ¿cierto?

> Con la proliferación de múltiples dialécticas y la movilidad de las identidades involucradas, el movimiento amplio resulta contingente y abierto, menos previsible, y cualquier resultado menos certero. Con tantos factores, con tantas identidades y movimientos chocando y golpeándose entre sí, no puede existir ningún *ceteris paribus*, ninguna manera de mantener científicamente constantes a las variables. (Maher, 2024, p 258).

Comencemos por admitir que la dialéctica hegeliana opera, sin duda, bajo la certeza de que toda realidad está determinada. "Todo es un ser determinado", dice Hegel (*Wissenschaft der Logik II,* p. 36, trad. nuestra). Y, tal vez, en este sentido, pueda concederse que la dialéctica es "determinista".[210] Por otro lado, tenemos la definición, digamos, *científica* de lo que es el determinismo. De acuerdo con la notable formulación de Peter van Inwagen el determinismo es la tesis de que "en cada momento dado hay exactamente un único futuro físicamente posible" (Van Inwagen, 1983, p. 3). ¿Es la dialéctica determinista *en este sentido*? ¿Quiere la dialéctica "predecir" ese único futuro *físicamente* posible? ¿Y coincide tal predicción con lo que *filosóficamente* se entiende por *teleología*? Ya veremos que, para todas estas preguntas, la respuesta es *negativa*.

En primer lugar, la tesis *determinista* se llama así porque se entiende que, *dadas unas condiciones conocidas*, *sólo puede seguirse un resultado determinado.* Esto no sólo significa que se sigue *un solo* resultado, sino que tal resultado ha de poder *especificarse* teóricamente (en vez de permanecer para siempre desconocido). Hegel

[210] Esta hipótesis no la ha formulado Maher directamente, nosotros la hemos adelantado como ejercicio de caridad interpretativa.

se refiere, por cierto, a *este determinismo* (*der Determinismus*) en el mencionado apartado sobre *el mecanismo* (*der Mechanismus*). Nótese, de paso, que el término utilizado por Hegel, en este caso, difiere del término con el que, por lo demás, habla de *determinación*; es decir, *Bestimmtheit*. Para explicarlo brevemente, el mecanismo se refiere a una relación *externa* entre objetos en virtud de la cual la realidad de cada uno queda *explicada*. En este registro, la *determinación* (*Bestimmtheit*), la cualidad por la cual los objetos se distinguen, es una nota puramente relacional o meramente formal. Es decir, el objeto es, una vez, *condición dada* y, otra vez, el "único futuro físicamente posible", el resultado. Escribe Hegel:

> Como la *determinación* de un objeto *reside en otro*, no hay diferencia determinada [*bestimmte Verschiedenheit*] entre ellos. La determinación es sólo *doble*: una vez en un objeto, luego en el otro. Por lo tanto, la determinación es sólo algo absolutamente *idéntico*, y la explicación o comprensión se vuelve, por tanto, *tautológica*. (Hegel, 1969, p. 413, trad. nuestra).

El *determinismo* consiste en la (doble) progresión al infinito que esta relación formal induce: las condiciones pueden explicarse como consecuencias de condiciones precedentes, y las consecuencias pueden servir como condiciones para explicar consecuencias ulteriores. "El determinismo [*Determinismus*] es, por tanto, tan indeterminado [*unbestimmt*] que continua hasta el infinito" (ibid., p. 412). En todo caso, esta progresión *sin término* pone de relieve que lo que falta en la explicación mecánica es la *autodeterminación* (*Selbstbestimmtheit*): "no existe, por lo tanto, en ningún lado el principio de autodeterminación" (ídem).

Debería quedar claro, al menos, que la dialéctica hegeliana no es determinista por el hecho de que insista en la determinación. Por el contrario, el determinismo, a juicio de Hegel, tiene el defecto de ser conceptualmente *indeterminado*.[211] Pero es en esta relación puramente externa donde tiene lugar *el destino ciego* (*blindes Schicksal*), es decir, eso que, en palabras de Maher, "nos acontece y actúa sobre nosotros, en lo cual estamos enredados, ya sea que lo sepamos o no", etcétera. Pero es, justamente,

[211] En el mecanismo, la determinación "es inesencial o es sólo una *exterioridad recíproca* de muchos objetos", (Ibid., p. 427).

en contra de este destino ciego y mecánico que se levanta el concepto *filosófico* de *teleología*. La teleología se relaciona sólo con el "verdadero destino" (ibid., p. 421) que se da la acción del *individuo* libre y autoconsciente. Nótese, entonces, que aquel destino mecánico establecerá una relación *antinómica* con la teleología propia de la individualidad que se da a sí misma su determinación.

¿Y qué es la *teleología*? A juzgar por lo que puede leerse en Maher, podría entenderse que la teleología es *la anticipación determinista del futuro*, concebido éste como *efecto mecánico* inevitable. Ahora, esta anticipación puede consistir, o bien en la "predicción" científica (tal y como sugiere Maher, tergiversando a Sorel), o bien en la adecuación del proceso de la realidad a los *fines del espíritu,* independientemente de la voluntad humana (tal y como ya lo ha expresado el propio Maher). No deja de ser interesante que este último reproche, que Maher hace extensivo a Marx, sea el mismo reproche que, de forma igualmente infundada, le hiciera Marx a Hegel. En *La sagrada familia*, por ejemplo, puede leerse:

> La concepción de la historia de *Hegel* presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto* que se desarrolla de tal modo que la humanidad se ve reducida a una *masa* que, consciente o inconscientemente, es su portadora. Debajo de la historia *empírica* y exotérica tiene lugar, en consecuencia, una historia *especulativa* y esotérica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del espíritu *abstracto* de la humanidad, que está más allá del hombre real. (Marx y Engels, 1962, pp. 89-90, trad. nuestra).

Párrafos antes, Marx ya había aludido a la *teleología* para mofarse de la tesis de Bruno Bauer, según la cual la historia *sirve para* demostrar verdades:

> Así como, según los primeros teleólogos [*Teleologen*] las plantas existen para ser comidas por los animales y los animales por los humanos, la historia existe para servir al acto de consumo teórico. El hombre existe para que exista la historia, y la historia existe para que exista la prueba de la verdad. […] De este modo, *la historia*, así como *la verdad*, se convierte en una persona separada, un sujeto metafísico cuyos meros portadores son los individuos humanos reales. (Ibid., p. 83).

Pero valdría la pena corroborar si la *teleología* hegeliana supone tal sujeto metafísico escindido de la individualidad humana. En todo caso, ya se trate de esta

"teleología metafísica" o de aquel "determinismo predictivo" (nociones que Maher no parece diferenciar), estamos hablando de una relación de *exterioridad* respecto de la cual el sujeto (reducido a mero objeto) sólo es portador. En términos filosóficos, la *teleología* tiene que ver con la organización de la realidad en conformidad con *fines* puestos o supuestos por una inteligencia. "Dondequiera que se perciba una *finalidad*, se supone una inteligencia como su autor" (Hegel, 1969, p. 436, trad. nuestra). Ahora, Marx y Maher son libres de suponer esta inteligencia como *externa* ("más allá del hombre real, pero que actúa sobre nosotros", etcétera), como si se tratase de un "plan divino" impuesto sobre la historia. Sin embargo, continúan ignorando que, ya desde Kant, el idealismo defendió la teleología en los términos de una *finalidad inmanente* (que Maher insiste en confundir con la finalidad externa). En ningún caso, la teleología consistiría, según cree Maher, en la predicción mecánico-determinista del futuro, mecanismo contra el cual habría que adelantar "intervenciones subjetivas" que tengan por resultado "un determinismo extrañamente indeterminado" (Maher, 2024, p. 88), lo que sea que eso signifique.

En su *Crítica del juicio*, Kant (2003) nos explica que, incluso cuando hablamos de la finalidad *de la naturaleza*, no debe suponerse la existencia de "un artista (un ser racional) fuera de ella" (Kant, 2003, B 293). Por el contrario, "la naturaleza se organiza, más bien, a sí misma" (ibid.). Tal organización no es, por cierto, *mecánica*, en el sentido de que se trate de una mera transmisión de fuerza de un objeto a otro (como sucedería, según Kant, en el caso del funcionamiento de un reloj [ibid., B 292]). En cambio, el organismo exhibe una "fuerza configuradora" (ibid.), dice Kant. Esto significa que las partes se reproducen en función del todo, así como de su funcionamiento recíproco. El *fin* no es, pues, algo externo al desarrollo y la conservación *de la forma* del objeto (de ahí que la finalidad natural sea también una *finalidad interna*). Sin embargo, no existe, para Kant, manera de atribuir objetivamente tal tipo de causalidad (*nexus finalis*) a la naturaleza. En este sentido, la finalidad natural "no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, [sino] un concepto regulativo para el juicio reflexionante" (ibid., B 295). Kant llega al punto de afirmar que, propiamente hablando, la noción de finalidad natural "no guarda analogía alguna con ninguna de las causalidades que conocemos" (ibid., B 294). Por el contrario, la realidad humana y

social, en la medida en que podamos decir que *se organiza en función de una idea*, es análoga a la noción heurística de la finalidad natural.

Dos consecuencias son relevantes para nuestra polémica: 1) Kant distingue esta *finalidad natural* de la finalidad meramente *relativa*. De acuerdo con esta distinción, la existencia de ciertas cosas puede resultar, ciertamente, *útil* para la existencia de otras, pero esta *utilidad externa* no acredita la atribución de una *finalidad* que configure tal relación. Así, "los ríos acarrean consigo todo tipo de tierras útiles para el crecimiento de las plantas" (ibid., B 280), pero eso no significa que los ríos existan *para* estimular el crecimiento de las plantas. Del mismo modo, para recuperar los ejemplos de Marx, que las plantas sirvan de alimento para los animales, o que los animales sirvan de alimento para los seres humanos, o que la historia sirva de insumo para la teoría, no significa que todas esas cosas *existan para* satisfacer tales formas de consumo. En todos estos casos, se trata de una *finalidad relativa*, no de un fin interno. 2) Si la finalidad interna no implica una relación mecánica, ni supone la existencia de una inteligencia separada, mucho menos cabe pensar que el juicio teleológico se levante sobre la creencia en la existencia de un, llamémoslo, *relojero espiritual* que pone en marcha la realidad humana, por encima de la voluntad de los individuos, en los términos de un *mecanismo determinista,* tal y como parece suponer la *teleología vulgar* de Maher.

Ahora, junto con Kant, Hegel defiende la dignidad de la teleología filosófica en contra del "pensamiento tergiversado y, ante todo, [de] la prescripción de la finalidad externa [que] han hecho caer en el descrédito la forma del *fin* en general" (Hegel, 2002, 17). Sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel reclama el concepto de finalidad para la realidad *espiritual*, es decir, para la realidad producida por *la voluntad humana*. Si de esta realidad puede decirse que se organiza teleológicamente, no es por analogía con la finalidad natural, sino por el hecho de que la acción humana se despliega también a partir de nuestra propia inteligencia. "La razón", dice Hegel, "es el *obrar con arreglo a un fin*" (ídem.). Este fin es, en última instancia, la emancipación social e individual, es decir, la realización de la libertad. Notablemente, este mismo motivo es el que, de acuerdo con Maher, pone en marcha el movimiento dialéctico de la historia. La pequeña gran diferencia es que, para Hegel, la libertad ha de realizarse *también* como un orden *objetivo*, orden que sólo puede ser instancia de la libertad en la medida en

que el individuo alcance, por medio de ese orden, su propia autoconciencia; o en la medida en que pueda reconocer, en ese orden, la certeza de sí. Por supuesto, la crítica decolonial y la de Maher, tienen razón en señalar el *sesgo eurocéntrico* desde el cual Hegel concibe el progreso hacia la emancipación (muy explícito en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*). *Pero eso no significa que el problema teórico radique en el concepto de teleología como tal*.

Esta dimensión objetiva (digamos, institucional) de la libertad y del espíritu es lo que genera, para muchos críticos, la *apariencia* de *hipostatización* de la realidad espiritual. No obstante, tal apariencia puede disolverse tan pronto como atendemos al planteamiento íntegro de Hegel. Tomemos, como muestra, el significativo pasaje de la "Ley del corazón" de la *Fenomenología del espíritu*. En él, Hegel nos explica que, en el mismo momento en que la individualidad actúa en contra de una realidad social opresiva, propone una relación social que los demás individuos deben consentir antes de que el fin pueda realizarse. Sin embargo, tan pronto como se admita socialmente, tal fin dejará de ser propiedad *del individuo*, no sólo porque pasará a ser *de todos*, sino porque dicha admisión implica su redefinición en función de los intereses de los demás individuos.

> La ley del corazón deja de ser ley del *corazón* precisamente al realizarse. En efecto, cobra en esta realización la forma del *ser* y es ahora una potencia *universal* para la que *este* corazón es indiferente, por ende, el individuo, por el hecho de *establecer su propio* orden, deja de encontrarlo como el orden suyo. (ibid., p. 219).

En consecuencia, desde el punto de vista de la autoconciencia, la realización de la libertad implica *su enajenación* en el elemento social *del espíritu*. Esta acción *agregada* es opaca a la autoconciencia inmediata; se trata, como dice Hegel, del "oscuro tejer del espíritu"; pero, se trata también del único medio por el cual puede *realizarse* la libertad. El espíritu actúa, pues, a espaldas de los individuos, pero no por encima o con independencia de su voluntad. Tal es la *astucia de la razón*, que no es la astucia de un ser racional *separado* de la inteligencia y de la voluntad humanas. En este registro, *la reconciliación* no significa la aceptación resignada de las relaciones sociales, sino la aceptación de que la realización de la libertad pasa por la *enajenación*

de la voluntad individual en la realidad del espíritu. La autoconciencia "hace la experiencia de que la realidad es un orden animado, y lo experimenta precisamente en el obrar […]; esto no significa, sino que la individualidad se convierte ella misma en objeto como universal, pero un objeto en el que no se reconoce" (ibid., p. 221). ¿En qué sentido deberíamos entender, entonces, la afirmación de Maher, según la cual "la astucia de la razón no le proporcionará a la historia un motor interno que la impulse hacia la reconciliación" (Maher, 2024, 267)?

Ahora, para terminar este punto, cabe preguntarnos: ¿es la dialéctica *teleológica*? ¿Prescribe algún *fin* (por ejemplo, la reconciliación) como condición de la puesta en marcha del método? Para Hegel, *la dialéctica* se refiere simplemente al hecho de que todo concepto implica a tal punto *su opuesto* que no puede más que caer en contradicción. Sin embargo, este hecho no significa la anulación o la cancelación de la determinación, sino que la determinación consiste, más bien, en *el movimiento* o en *el traspaso* de una determinación a otra. La unidad así pensada no implica, por tanto, y contra lo que cree Maher, la *inmovilización*; mucho menos, la inhibición teórica de la movilización política. ¿En qué sentido el pensamiento de la contradicción conceptual invitaría al *quietismo* político, más que por un forzamiento de los términos? En todo caso, si existe algún fin en *la dialéctica*, no es más que el de extraer la determinación de la contradicción; el fin es, pues, *la negación determinada*. Cabría decir, por tanto, que la teleología es un concepto objeto del pensamiento dialéctico, pero la dialéctica no es teleológica porque no hace referencia a un fin objetivo al que la realidad tienda inevitable y mecánicamente. Más bien, el concepto de *mecanismo* conlleva una *dialéctica* que, a través de la acción autoconsciente, lo conduce a la *teleología*. "El resultado", como diría el propio Maher, "es una *objetividad* que depende fundamentalmente de intervenciones *subjetivas*" (Maher, 2024, p. 88). Lo que de ningún modo significa, según veremos, que el resultado sea "indeterminado", "inconmensurable", "incesante", "indefinido", "impredecible" o "desprovisto de toda certeza".

La “dialéctica” de la lucha de clases

Por otra parte, el marxismo es también acusado de reclamar, para la historia, aquella *teleología vulgar maheriana*. Con base en Sorel, Maher explica que, para el marxismo “ortodoxo”, el desarrollo capitalista tiende *inevitablemente*, no sólo a la revolución proletaria, sino al socialismo. Esta sería la razón por la cual no tendría ningún propósito oponerse al pleno desarrollo del modo capitalista de producción antes de que éste alcance su plenitud (la tesis “etapista”). El proletariado se levantará *inevitablemente* cuando llegue su momento, sin necesidad de ninguna *anticipación* o precipitación política. El proletariado alcanzará, pues, *mecánicamente* la conciencia de su misión histórica, es decir, sin el concurso de su inteligencia, de su voluntad o de su organización autónoma.

Sin embargo, sería bastante irónico que Marx defendiera la misma clase de teleología vulgar que criticaba (erróneamente) en Hegel. Por otro lado, la dependencia de la revolución proletaria respecto del desarrollo capitalista tiene que ver con el hecho de que Marx parte de la *realidad capitalista* y de su tendencia a la socialización de la producción. Es esta tendencia la que el proletariado puede apalancar para efectos de la consecución de sus intereses (en el sentido de que puede *apropiarse socialmente* de la producción). Esto no quiere decir que otras clases sociales (por ejemplo, el campesinado) no puedan o no deban oponerse a una realidad capitalista *subdesarrollada*. Lo que quiere decir es que ese antagonismo no puede oponer la socialización de la producción contra el propio capitalismo, de manera que los intereses anticapitalistas de las distintas clases populares no necesariamente tendrían que coincidir. ¿No se opuso el proceso “la acumulación socialista originaria” (como la llamó Preobrazhenski) a la clase campesina durante el largo proceso de colectivización forzada en la URSS?

En segundo lugar, Marx ciertamente *predice*, en términos deterministas, una creciente *polarización de la sociedad en dos clases antagónicas* correlativa al desarrollo capitalista. Pero esta prognosis no se refiere al triunfo de una revolución, por otra parte, *inevitable*. En cambio, se refiere al hecho de que el capitalismo precisa la creación de un mercado especial de fuerza de trabajo, esencialmente diferente del mercado normal de mercancías. Tal y como explica Marx en el libro segundo de *El*

capital, se trata de la *polarización del mercado de mercancías* (*Polarisation des Warenmarkts*). El antagonismo, por otra parte, se refiere a la oposición del interés político-económico del proletariado (reducir o eliminar el tiempo de plustrabajo) respecto del interés de la clase capitalista (que sólo puede extraer plusvalor en la medida en que expolie tal tiempo excedente de trabajo). Por tanto, el antagonismo no alude a la *confrontación política* efectiva, sino a la contraposición de intereses sobre los cuales puede o no desarrollarse una acción política organizada (que es, por lo tanto, *contingente*).

Finalmente, la *predicción* no es tan mecanicista como parece en primera instancia. El mismo Marx suscribe la analogía, hecha por un crítico, entre el desarrollo capitalista de producción y la configuración de los organismos vivientes. En este sentido, la *conservación* y *reproducción ampliada* del capital precisa que el trabajo vivo se determine como *mercancía*. La *proletarización* es *efecto* del capitalismo, pero es también *causa* de su ulterior desarrollo. La predicción no es, entonces, de una única consecuencia *física* posible, sino de una consecuencia extraída del propio *concepto* de capital, dado que el desarrollo capitalista implica *por definición* la existencia del proletariado. En este punto, y como diría Sciss, el matemático personaje de la novela de Stanislaw Lem, ya no se trata de *predicciones*, sino simplemente de *extraer conclusiones*. Así, el juicio de Marx se basa *de hecho* en una teleología interna, pero ésta no guarda relación con la predicción de una revolución inevitable. Por el contrario, esta teleología debería servir para el desarrollo de la conciencia de la clase proletaria. Desde este punto de vista, tendría que resultar más que obvio, para Marx, la objeción que Maher levanta contra la "linealidad y el determinismo propio de la dialéctica" (ibid., p. 88) marxiana, a saber: que "una sociedad compuesta por clases marcadamente antagónicas avanzará hacia la revolución", pero que "esta doctrina falla si la burguesía y el proletariado no se enfrentan entre sí" (ídem). Eso, sin duda alguna.

Por lo demás, quedamos en espera de una explicación más amplia de la idea de que el capitalismo "muy pocas veces es constante". Si con esto quiere Maher referirse a que los supuestos *ceteris paribus* apenas pueden verificarse directamente, esto es algo que el propio Marx admite en el hecho mismo de que su exposición integra un tercer volumen que explica las variaciones de los supuestos admitidos en primer lugar. Por ejemplo: la igualdad entre valor y precio es un supuesto *contrafáctico*,

mientras que la transformación de valores en precios es una explicación fenoménica que solicita el concurso de la tasa media de ganancia, por mencionar sólo uno de los factores reales. Por otro lado, la explicación no predice el precio, sino que pone de relieve su desviación aproximada que depende también de la distinta composición orgánica de las empresas capitalistas que entran en relación. Otro ejemplo: la caída de la tasa de ganancia es la consecuencia determinista del crecimiento relativamente más acelerado del capital constante respecto del variable, y siempre en mayor grado que el incremento de la tasa de explotación. No obstante, dice Marx, tienen lugar mecanismos contrarrestantes, que permiten la recuperación de la tasa de ganancia. De manera que la mentada caída se convierte sólo en una *tendencia* estadística. Con esto quiero simplemente establecer que, más allá de lo dicho por Maher, el carácter determinista (en el marxismo y en la ciencia) no es inmediatamente idéntico con la pretensión de "predecir el futuro". Pero, si con la tesis de que el capitalismo "muy pocas veces es constante" simplemente quiere decirse que el capitalismo no es un proceso determinístico, sino que se trata de un proceso, pongamos por caso, *estocástico* (o "aleatorio", como dice Maher), ello de ningún modo implica que no puedan verificarse constantes a largo plazo (por ejemplo, la formación de una tasa media de ganancia).

En otra ocasión (Peralta, 2022), hemos tenido oportunidad de señalar que la explicación por vía de la "aleatoriedad" es congruente con las teorías *exógenas* de las crisis capitalistas. De acuerdo con esto, no existiría ninguna tendencia *inmanente* a las crisis dentro del capitalismo, sino que éstas ocurrirían siempre como efecto de "intervenciones subjetivas" (políticas de Estado, movilizaciones sociales, conflictos bélicos) o de factores extra-económicos (desastres naturales, incremento o disminución de la población). "Lo notable", decíamos en aquella ocasión, "es que es matemáticamente posible que el ruido 'estocástico' genere fluctuaciones periódicas similares a los ciclos económicos. Esto les da cierto respaldo estadístico a las teorías exógenas, aun cuando, para efectos teóricos, las crisis continúen igual de imprevisibles" (ídem). Aunque Maher no llega hasta este punto, es importante insistir en que la aleatoriedad no implica la ausencia de *constantes* dentro del proceso de desarrollo capitalista.

Sin embargo, la teoría "ortodoxa" marxista del desarrollo capitalista (y de sus crisis) no es exógena, sino *endógena*. Esto supone, por cierto, que es una teoría *determinista*, en el sentido de que las crisis capitalistas *son tan predecibles como inevitables*. No me extenderé demasiado sobre el particular, porque no es el tema. Remito, al respecto, a los trabajos de Michael Roberts y de José A. Tapia. Baste con decir que este *determinismo* no es *deductivo* ni se basa en supuestos *ceteris paribus*. Tapia (2017) explica que, de los tres factores determinantes de la contracción y el crecimiento económico, la inversión, el consumo y la ganancia, ésta es la más volátil y menos constante. Sin embargo, las pruebas de *Granger* (o de G-causalidad) muestran que "la relación causa-efecto entre las ganancias y la inversión tiene un apoyo estadístico importante" (Tapia, 2007, p.130); en otros términos: que la caída de la tasa de ganancia *precede* como *causa más probable* a la contracción de la inversión (es decir, a las crisis económicas), según la "predicción" marxista, que está ya "curvada" estadísticamente. Esta *curvatura* supone, claro está, la puesta en marcha de mecanismos contrarrestantes o de "intervenciones subjetivas", por parte de la clase capitalista, para remontar la tasa de ganancia, el principal de los cuales es el incremento de la *tasa de explotación*. Dicho incremento agudiza el antagonismo con la clase proletaria. De manera que podríamos muy bien decir que el conflicto es *inevitable*, tanto el sentido de que lo induce *el mecanismo* capitalista, como en el sentido de que *sólo una teleología revolucionaria* puede superar este destino ciego.

Resulta, por lo tanto, imposible darle sentido a la ocurrente afirmación de Maher de que "falta una base objetiva para la lucha de clases" (Maher, 2024, p. 87). Nuestro crítico *decolonial*, sin embargo, ha hecho algo más que tergiversar el sentido de la dialéctica: también ha *intentado* despojar a la dialéctica de "toda certeza" objetiva (ibid., p. 121), sin tomarse en serio el trabajo científico de revisar el estado empírico y filosófico de la cuestión.

Conclusión

Para Maher, "decolonizar" la dialéctica significa despojarla de todo determinismo y teleología. Esta finalidad estaría, presumiblemente, guiada por una inteligencia *externa* (el "espíritu", la "astucia de la razón") capaz de desencadenar un

proceso mecanicista por encima de la voluntad y de la particularidad política. Lo "decolonial" radicaría en el hecho de que el rechazo de tal inteligencia implica una crítica de la noción eurocentrista del progreso histórico que encarcela "a los racializados y a los colonizados del mundo dentro de un desarrollismo lineal que los obliga a alcanzar a Europa" (ibid., p. 137). Este destino ciego sería el que tanto Marx como Hegel habrían contribuido a fundamentar con sus respectivas "dialécticas".

Por nuestra parte, aunque suscribimos la necesidad de criticar los sesgos y los prejuicios euro-centristas persistentes en el pensamiento de ambos autores, rechazamos la existencia de un mecanicismo teleológico constitutivo de ambas dialécticas. Por el lado de Hegel, la *Ciencia de la lógica* distingue perfectamente los momentos que en Maher están simplemente revueltos: el mecanicismo y la teleología propiamente dicha, al punto de que ésta se opone al "destino ciego" implicado en aquél, en los términos de una antinomia. En segundo lugar, la acción teleológica supone una inteligencia subjetiva *constitutiva del proceso que se pone en marcha*, de manera que no cabe suponer, como pretende Maher, la existencia de una inteligencia externa que se impone sobre la voluntad humana.

Por el lado de Marx, vimos que el determinismo en torno al desarrollo capitalista no es ni deductivo, ni está basado en supuestos *ceteris paribus*. Eso no implica, contra lo que temerariamente sostiene Maher, que el capitalismo no exhiba *constantes*, sólo que tales constantes son *tendencias estadísticas*. Una de tales tendencias, por cierto, es el incremento de la tasa de explotación, y es, en ese sentido que el antagonismo de clase es *inevitable*. Pero eso no significa que *la revolución* sea inevitable como efecto *endógeno* del capitalismo. Significa, en cambio, que el antagonismo de clase plantea la misma antinomia que ya había teorizado Hegel: o el *destino ciego* (mecánico) de la crisis capitalista o la *teleología* emancipadora de la revolución proletaria.

Bibliografía

Maher, George. *Descolonizar la dialéctica*. Trad. de Andrea Torres Gaxiola. Ciudad de México: Akal, 2024.

Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. Werke. Band 2.* Berlin: Dietz, 1962.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II. Werke 6.* Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.

Peralta, Yankel. "¿Por qué ocurren (según el marxismo) las crisis?". *Revista común,* 2022. Disponible en: https://revistacomun.com/blog/por-que-ocurren-segun-el-marxismo-las-crisis/

Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Trad. de Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade, 197-.

Tapia, José A. *Rentabilidad, inversión y crisis. Teorías económicas y datos empíricos*. Madrid: Maia Ediciones, 2017.

Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will.* Oxford: Clarendon Press, 1983.

21. Fenomenologia, Reconhecimento e Libertação

https://doi.org/10.36592/9786554602655-21

João Alberto Wohlfart[212]

Resumo: Na abordagem que segue procuramos retomar a dialética do Senhor e do Escravo e pensá-la na perspectiva da América Latina e do Grande Sul Global. Procuramos ler a dialética hegeliana esboçada nesse texto da *Fenomenologia do Espírito* na perspectiva do processo de libertação latino-americana. Tratamos de reconstruir a lógica da dominação e a lógica do reconhecimento e estender essas estruturas de racionalidade para a realidade atual da América Latina. A dialética do Senhor e do Escravo nos ajuda a entender a situação de dominação geopolítica a que a América Latina está submetida. Na perspectiva do reconhecimento entre os humanos, o texto hegeliano aponta caminhos de transformação da realidade. Da mesma forma, o conceito de reconhecimento se estende para um cenário mais amplo de relações multilaterais entre povos e nações e indica os caminhos para a integração da América Latina num outro sistema geopolítico global.
Palavras-chave: América Latina. Escravo. Senhor. Reconhecimento

1 Introdução

A tentativa desse ensaio é retomar, depois de muito tempo, a dialética do Senhor e do Escravo exposta por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*. Depois de uma longa incursão em obras hegelianas como a *Ciência da Lógica*, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, *Filosofia do Direito* e Filosofia da História, retomamos a *Fenomenologia do Espírito*, especialmente a dialética do Senhorio e da Servidão. Não se trata de uma simples confrontação entre duas consciências individuais, representadas nas figuras do Senhor e do Escravo, mas o significado desse texto célebre é muito mais amplo, e pode ser lido como uma Filosofia da História universal. Trata-se de um texto cujas tensões atravessam a História e representam contradições do passado e do presente. Senhor e Escravo não se restringem a sujeitos individuais, mas expressam situações históricas concretas, estruturas sociais, movimentos culturais, atores históricos coletivos, movimentos de

[212] Doutor em Filosofia pela PUCRS, na área de concentração de Ética e Filosofia Política. *E mail*: wohlfartjoao8@gmail.com; joao.wohlfart@fabemarau.pro.br

transformação social e processos históricos. Ao longo da História mundial, encontramos figuras típicas do Senhor e do Escravo na civilização grega, no mundo medieval, no mundo moderno e na atualidade.

Tentamos trazer a dialética do Senhor e do Escravo para o cenário geopolítico da América Latina e da África, especialmente em seus movimentos decoloniais. Como se trata, na expressão do filósofo brasileiro Lima Vaz, de uma parábola da filosofia ocidental, a lógica do senhorio e da servidão pode ser estendida para o cenário das forças dominadoras que massacraram historicamente os dois continentes, bem como evidenciar e potencializar as forças de libertação do Grande Sul Global.

O exercício de pensar Grande Sul Global na perspectiva do reconhecimento, destacaremos três pontos estruturantes. Num primeiro momento, será reconstruída a dialética do reconhecimento, tal como Hegel a formula no célebre texto. Num segundo momento, será dada uma atenção especial à lógica da dominação e os seus mais variados desdobramentos na realidade histórica. Num terceiro momento, ampliaremos essa discussão para o cenário geopolítico do Grande Sul Global, como um reconhecimento na esfera do multilateralismo global.

2 Lógica do reconhecimento

A dialética do Senhorio e da Servidão, exposta por Hegel quase no começo da *Fenomenologia do Espírito*, tem implicações sociais, culturais e históricas amplas e complexas. O texto hegeliano assinala uma tensão histórica concreta em conflitos reais que conduzem a própria história à sua transformação. Todas as vezes que massas sociais escravizadas se libertam de suas amarras, todas as vezes que as massas exploradas superam situações de exploração, acontece um processo de transformação qualitativo da História. A estrutura filosófica da dialética do Senhor e do Escravo é a complexa lógica do reconhecimento entre dois ou mais sujeitos que, reciprocamente, se mediatizam e se integram em polissêmicas relações. Do ponto de vista filosófico, Hegel indica que a pura subjetividade moderna, de Descartes, de Kant e da Reforma Protestante, não se sustenta, com a proposição de um sistema de reconhecimento entre múltiplos sujeitos. Do ponto de vista cultural, Hegel chama a atenção da cultura ocidental acerca da necessidade de superação de todas as formas

de escravidão, no sentido de que os senhores escravizadores são os principais escravos.

O sentido geral da dialética do reconhecimento podemos ler em algumas linhas anteriores ao texto propriamente dito da dialética do Senhor e do Escravo: "essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu, que é Nós, Nós que é Eu* (HEGEL, 2005, § 177, p. 142). A estrutura dialética do reconhecimento se dá com a inversão de duas proposições integradoras do Eu e do Nós num único círculo relacional. O Eu que é um Nós representa a subjetividade individual dialeticamente integrada num sistema mais amplo de sociabilidade e de intersubjetividade no interior do qual aquela se determina na condição de elo de um sistema de relações. Nessa lógica, a subjetividade individual se reconhece na comunidade do Nós, se integra no processo de constituição de relações concretas e o seu reconhecimento na comunidade do Nós a transforma num sujeito complexo ampliado. Na estrutura de uma intersubjetividade coletiva e intercomunitária, a subjetividade individual se constitui como um sujeito social que se realiza no interior de um sistema de círculos de relações sociais. Por sua vez, o *Nós que é um Eu* pode ser compreendido como uma estrutura de intersubjetividade integrada por uma consciência coletiva que se reconhece a partir de tal denominação coletiva. Lima Vaz escreve:

> Parábola filosófica ou evocação, na forma de uma história exemplar, do percurso dialético que vai da imediata adesão à vida do indivíduo submetido à pulsão do desejo, à liberdade do indivíduo que se universaliza pela reciprocidade do consenso racional: eis a significação da figura do Senhorio e da Servidão na estrutura da Fenomenologia (LIMA VAZ, 2002, p. 199).

Para uma visão filosófica mais ampla de História, há na dialética do Senhor e do Escravo vários elementos estruturantes para ser qualificada, como diz Lima Vaz, como uma parábola da Filosofia Ocidental. Um dos momentos estruturantes da abordagem hegeliana é o conceito de reconhecimento. Hegel escreve: "Cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e

concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação (HEGEL, 2005, § 184, p. 144). Para Hegel, ninguém é nada na perspectiva individualista e solipsista de fechamento monádico em si mesmo, ninguém se constitui lógica e eticamente como humano através do círculo imediato de reflexividade em si mesmo. O primeiro passo para o processo de humanização é a inclusão do Outro como ontologicamente constitutivo da subjetividade e o consequente reconhecimento dele. Trata-se de um processo relacional no qual a primeira consciência sai de sua subjetividade imediata, abre-se à outra consciência e volta a si mesma a partir do Outro. O processo de reconhecimento dialético ainda não está concluído. O Outro, a segunda consciência, também sai de sua subjetividade imediata, reconhece a primeira consciência e volta a si mesma a partir do seu Outro. A dupla circularidade do reconhecimento recíproco não resulta na fusão de duas autoconsciências numa única, mas cada uma retorna a si mesma a partir da outra, incluindo a Outra como constitutiva de sua própria autoconsciência e subjetividade. Na passagem da consciência imediata para a autoconsciência, cada um dos componentes do círculo de reconhecimento recíproco somente pode pronunciar a condição fundamental do Eu ao incluir e reconhecer o Outro como livre. Isso significa dizer que o Eu e o Outro, a humanização do Eu e a humanização do Outro constituem um processo equioriginário e integrador, como uma composição recíproca na qual o Outro integra o Eu e o Eu integra o Outro. Nessa abordagem hegeliana, a relacionalidade, a reciprocidade e a intersubjetividade constituem movimentos fundamentais e estruturantes do ser humano, no sentido de que, necessariamente, a subjetividade individual integra um sistema de relações sociais como efetivação do reconhecimento.

O Eu e o Outro constituem uma relação duplamente mediatizada. O Eu não pronuncia a sua identidade sem a mediação do Outro, pois ao dizer o seu Eu, se distingue do Outro e o integra ontologicamente a si. O círculo de reflexividade da autoconsciência não é restrito à esfera imediata da subjetividade e da interioridade, mas inclui a outra subjetividade ao processo de autoconstituição do Eu. No círculo de autodeterminação do Eu, o Outro se encontra necessariamente integrado e incluído. Por sua vez, o Outro do Eu só é tal mediante a presença do Eu. Ele não é um Outro aprioristicamente constituído, como se fosse um outro inteiramente fora do Eu e

separado dele, mas ele somente é um Outro porque pronunciado por um Eu, por ele reconhecido e circularmente integrado. Por sua vez, o Outro somente é tal porque inclui em seu ser outro um Eu, e ao diferenciar-se, o constitui e o integra à sua subjetividade. A autoconstituição do Outro como outro caracteriza a subjetividade do Outro como um outro Eu, cuja autorreflexividade somente pode ser completada ao integrar ao seu Eu o Eu da primeira subjetividade da relação. Agora, cada um dos sujeitos do primeiro círculo da relação de intersubjetividade é estruturalmente constituído como um Eu e como um Outro. Não há mais um Eu imediato e independente diante da "acidentalidade" da relação, mas será um Eu qualificado e constituído a partir da relação com o Outro. Agora, os dois, o Eu e o Outro não serão mais determinações imediatas, mas determinações qualificadas mediante a relação fundamental constituída com o Outro. De agora em diante, o Eu e o Outro não serão meramente dois sujeitos separados e constituídos na relação, mas duplamente, cada qual será um Eu e um Outro, uma síntese entre subjetividade e relacionalidade, entre ipseidade e alteridade. As duas condições serão incluídas na mesma medida, o Eu será a subjetividade qualificada de cada um, do Eu e do Outro, e o Outro de cada um será a estrutura de relacionalidade constitutiva de cada um, do Eu e do Outro. O Outro será o outro da subjetividade do primeiro eu, qualificado como uma subjetividade mediatizada e reconhecida, e um Outro, qualificado pela relacionalidade fundamental. Da mesma forma, a subjetividade do primeiro eu será uma ipseidade qualificada e reconhecida, e um outro do Outro em razão de sua relacionalidade estruturante.

Hegel nos propõe na *Fenomenologia do Espírito* um conceito de reconhecimento. Trata-se de um contexto ampliado de interpenetração das consciências, de círculos comunitários nos quais os sujeitos formam uma rede de intersubjetividade e de comunidades. Num sistema de reconhecimento recíproco ampliado, a subjetividade de cada um se estende e se torna constitutiva de múltiplas outras subjetividades; por sua vez, um universo de outras subjetividades se torna constitutivo da subjetividade de cada um. Em situações concretas de reconhecimento, a subjetividade do Eu reconhece a presença da humanidade em múltiplos outros sujeitos, enquanto que um universo de intersubjetividade reconhece a presença da humanidade em mim. Dessa forma, o conceito de reconhecimento se constitui em vários níveis, desde o círculo mais imediato de relações humanas, estendendo-se para

a esfera da comunidade internacional e para o sistema geopolítico global. A primeira instância de ampliação do reconhecimento é a formação de um grupo próximo de amigos estruturado por uma multilateral reciprocidade de sujeitos que reconhecem a humanidade uns dos outros. Uma esfera mais ampla é o nível societário de uma cidade na qual os cidadãos convivem de forma civilizada e procuram estabelecer relações intercomunitárias e relações sociais razoavelmente equilibradas. A esfera política de reconhecimento acontece na organização do Estado onde as relações sociais são reguladas por um sistema de direitos dos cidadãos. O conceito hegeliano de reconhecimento se amplia ainda mais quando temos diante dos olhos a esfera da universalidade geopolítica das relações entre os Estados e das questões universais que dizem respeito a todos os seres humanos. É o universo de Estados e de povos que, reciprocamente, reconhecem a soberania política internacional, constroem projetos políticos integrados e estruturam o que atualmente conhecemos como a geopolítica do multilateralismo. Isso fica ainda mais concreto com a presença de multidões de imigrantes em nosso meio, quando num pequeno espaço territorial e social várias nações se encontram.

A noção hegeliana de reconhecimento, exposta tecnicamente em poucos parágrafos da *Fenomenologia do Espírito*, pode ser estendida para a esfera da Filosofia da História universal. A circularidade da relação recíproca entre dois sujeitos que reconhecem reciprocamente a sua humanidade e a condição de seres racionais é atravessada por um sistema de relações sociais e por círculos comunitários em todas as esferas de abrangência. A lógica do mútuo reconhecimento se estende para um grupo local de amigos, para uma comunidade, para organizações comunitárias, para sistemas políticos como os Estados e as relações entre eles e para a totalidade da comunidade internacional. A dialética do reconhecimento se estende para um sistema de intersubjetividade universal no qual todos os sujeitos reconhecem, reciprocamente, a sua humanidade, mediatizada por organizações políticas como o Estado, as federações de Estados e as organizações políticas internacionais. Do círculo de relações entre subjetividades próximas, o reconhecimento se amplia para o horizonte das relações entre povos, Estados, continentes e estruturas geopolíticas internacionais. A lógica e a ética do reconhecimento hegelianas encontram o seu quadro estendido nos grandes desafios geopolíticos da atualidade, na construção de

um mundo multilateral, multipolar e intercultural. A exposição hegeliana, interpretada como uma parábola da Filosofia Ocidental e como uma referência para pensarmos na perspectiva de uma Filosofia da História universal, o desafio ético-político que temos diante de nossos olhos é desconstruirmos o imperialismo do Norte e construirmos um mundo efetivamente multipolar, intercultural, materializado na transversalidade sistêmica global das relações entre os povos, continentes e Federações de Estados. Tal é o grau de universalidade do reconhecimento humano efetivado em estruturas geopolíticas globais. A significação ampla da dialética do reconhecimento exposta por Hegel nos propõe um conceito polissêmico de intersubjetividade e tem como correlato a objetividade geopolítica universal estruturada num sistema de relações multipolares como uma alternativa ao domínio imperialista imposto pelo Norte.

3 Lógica de dominação

Hegel opera uma inversão na dialética do reconhecimento, na medida em que as relações simétricas de reconhecimento se transformam numa estrutura desigual e vertical de relações. Para Hegel, as figuras do senhor e do escravo são assim dispostas: "uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência: outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro: uma é o *senhor*, outra é o *escravo*" (HEGEL, 2005, § 189, p. 147). Nessa configuração, o reconhecimento unilateral consiste na pretensa autossuficiência do senhor em sua imediata autoconsciência e na radical dependência do escravo submetido à lógica e aos interesses do senhor. O silogismo da dominação consiste na interposição entre o senhor e o escravo da natureza ou da coisa como um objeto elaborado pelo escravo. O escravo não se relaciona diretamente com o senhor, mas se relaciona indiretamente com ele no processo de elaboração do objeto através do seu trabalho. O escravo não realiza diretamente a sua atividade, mas ele realiza a atividade do seu senhor no ato de transformação da natureza em objeto de consumo. O senhor, por sua vez, não trabalha, deixando essa atividade para o escravo que não usufrui do resultado do seu trabalho. O senhor se relaciona mediatamente com a natureza através do trabalho do seu escravo, enquanto que se relaciona diretamente com a natureza transformada. O escravo, em contrapartida, se relaciona diretamente

com o objeto bruto através do trabalho e não se relaciona com a natureza transformada e apropriada pelo senhor.

No sistema de reconhecimento unilateral e desigual, nenhum dos termos da relação é estabelecido por ele mesmo, mas os extremos se engendram, reciprocamente, um ao outro. A pretensa independência e superioridade do senhor, a boa vida que leva e o alto grau de consumo de bens e serviços dos quais goza, não são conquistados por seu merecimento e pela sua habilidade em administrar, mas essa condição lhe é dada pela invisível atividade do escravo que tudo lhe proporciona através do seu trabalho árduo e perseverante. Em contrapartida, a miserabilidade, desumanidade, animalidade e brutalidade do escravo não são castigo de Deus, não são consequência de sua preguiça e das falsas opções de vida, mas ele vive nessa situação desumana porque o fruto do seu trabalho é roubado integralmente pelo seu senhor. Mas o grau de desumanidade da relação entre senhor e escravo não se restringe ao horizonte material da produção e do consumo e da assimetria que ali se estabelece, mas na dupla faceta do escravo que excluiu de si a compreensão da autoconsciência e da autonomia e incorporou dentro de si a consciência do senhor. Da mesma forma, o senhor abdicou da habilidade do trabalho e se deixou servir por um escravo desumanizado e coisificado.

Conforme propõe o saudoso filósofo brasileiro Lima Vaz, a dialética do Senhor e do Escravo é uma parábola da Filosofia Ocidental. A cultura ocidental está repleta de estruturas de racionalidade filosóficas e de experiências culturais efetivas que vêm à tona com a leitura e interpretação desse belíssimo texto hegeliano. De matriz lógica e epistemológica, os raciocínios são formulados em base a silogismos onde os termos se mediatizam reciprocamente. Na condição de uma parábola filosófica, o texto hegeliano tem desdobramentos éticos, políticos, culturais, econômicos e geopolíticos. A primeira expressão da dialética do Senhorio e da Servidão é indicada pelo próprio Lima Vaz: “A filosofia hegeliana terá diante de si como seu problema, talvez o mais profundo, e o seu risco, talvez o mais grave, compreender no conceito o tempo de uma história na qual se cruzam o trabalhoso caminhar do *logos* humano e o anúncio do *Logos* divino feito carne: a Razão e a Graça, Helenismo e Cristianismo” (LIMA VAZ, 2002, p. 201). Trata-se de um paradoxo histórico civilizacional, segundo o qual o Logos divino realiza um caminho descensional e se encarna numa figura

histórica concreta, e por extensão, na História e na cultura humanas. Essa Encarnação dá um novo sentido à dialética do Senhor e do Escravo de forma que o Absoluto somente é possível na concretude da Cosmogênese, da Biogênese e do processo evolutivo da História universal. Nessa lógica, a síntese hegeliana entre Helenismo e Cristianismo consiste em pensar o *Logos* divino dentro da História, o Absoluto na História, e o desenvolvimento da História universal em círculos de universalidade cada vez mais complexos, nos quais a ação humana e divina se mediatizam reciprocamente.

Nessa lógica, Hegel procede a uma síntese civilizacional, com a integração de dois modelos contrapostos de racionalidade formulados, respectivamente, pela civilização grega e pela civilização cristã. Do pensamento grego sobressai o movimento ascensional de passagem do sensível para o inteligível, da escravidão para o senhorio, dos prisioneiros que saem das trevas da caverna para a luz da razão universal, do senso comum para a Filosofia. É o conhecido modelo platônico no qual, de forma progressiva, os seres racionais penetram na luz do sol, ascendem à racionalidade da razão inteligível e se libertam das amarras do mundo material. O modelo cristão, na contramão dessa lógica, enfatiza o Verbo divino, que em seu movimento descensional se encarna na Natureza e na História. Na contramão do *Logos grego*, o *Logos* cristão consiste na saída da abstração da pura divindade e a Encarnação na realidade histórica, como um autêntico processo de humanização. Nessa lógica, a Encarnação, a historicização e a humanização são condições para que a razão seja efetivamente universal e inteligível. Os dois modelos de racionalidade, o *Logos* grego e o *Logos* cristão são integrados e sistematizados por Hegel na dialética do seu sistema. O movimento ascensional dos gregos é sistematizado pelo processo de alargamento do sistema filosófico na passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza* e dessa para a *Filosofia do Espírito*. O movimento descensional cristão aparece na passagem da totalidade do sistema filosófico para o Espírito absoluto, na radical reflexividade e integralidade do sistema filosófico. Lima Vaz o expressa assim: “Mas o Absoluto hegeliano tenta suprassumir ao mesmo tempo a *anábasis* grega e a *katábasis* cristã – essa como o “exteriorizar-se” do Absoluto na Natureza e na História, aquela como o seu retorno a si mesmo como Espírito Absoluto a partir da sua exteriorização (LIMA VAZ, 1992, p. 118). A síntese entre a subida grega

e a descida cristã está na dialética da circularidade, no círculo dos círculos em constante ampliação através da Filosofia da História universal. Nessa lógica, a História universal se amplia num processo ascensional em novos cenários históricos completados por novos sistemas filosóficos resultantes da reflexividade da nova realidade global que se estabelece.

Hegel escreve a *Fenomenologia do Espírito* num tempo, como ele mesmo observa: "Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova Época" (HEGEL, 2005, § 11, p. 31). A grande transformação histórica vivenciada por Hegel é o processo de formação da sociedade capitalista e a consequente divisão social entre a classe detentora das forças produtivas e a classe trabalhadora. Em lugar do trabalho braçal como principal força produtiva, introduziu-se a maquinaria com uma força produtiva estendida em relação à mera aplicação da força humana. Esse processo resultou num sistema de trabalho abstrato, num sistema de maquinaria como principal sujeito produtivo, com desdobramentos sociais na alta escala de concentração de riqueza e na formação de uma massa social marginalizada e excluída. No modelo econômico, social e político estruturado na modernidade constitui-se uma clara relação social de senhorio e de servidão, na classe burguesa que explora a classe trabalhadora através do trabalho assalariado. Trata-se de um sistema social de escravidão porque a classe burguesa que não trabalha se serve da exploração do trabalho assalariado para a formação de suas posses e da lógica de acumulação. Essa escravidão se aprofunda porque significativa parcela da classe trabalhadora constitui o que atualmente chamamos de pobres de direita, porque acham que o empresário explorador lhes dá de presente o emprego, o salário e a vida. Em contrapartida, o empregado explorado, desumanizado e mutilado é acusado pelo capital de preguiçoso.

A dialética do Senhor e do Escravo se estende ainda mais na configuração da própria estrutura do sistema capitalista da atualidade. A relação social de burguesia e proletariado e a relação econômica de trabalho e capital propostas por Marx têm como matriz inspiradora fundamental a dialética do Senhor e do Escravo. Mesmo que a obra de maturidade de Karl Marx, *o Capital*, tenha como forma lógica fundante a *Ciência da Lógica* hegeliana, a lógica do senhorio e da servidão está embutida nesse sistema econômico e é explicitada quando lemos o texto hegeliano. O capital, e com

ele o sistema capitalista como um todo, é formado a partir da organização do trabalho social e do sacrifício da classe trabalhadora no altar da lógica do capital, é formado a partir do sistema das relações sociais especialmente em seu comportamento material. O capital, em sua estrutura de sistema econômico produtivo, em seu sistema de circulação de mercadorias, em seu sistema financeiro e na totalidade do mercado mundial, é resultado da objetivação do sistema de intersubjetividade social, autonomiza-se dele e se constitui como uma espécie de subjetividade absoluta. Nessa condição, a lógica do capital oculta a sociabilidade como um todo, coisifica as relações sociais e opõe os seres humanos entre si na condição de dominadores e dominados. Numa ruptura metabólica, o capital estabelece a mesma relação com a Natureza, com a biodiversidade, com os ecossistemas e com o Planeta como um todo. A sistêmica exploração da Natureza, os métodos predatórios de intervenção nos ciclos de vida e as múltiplas rupturas estabelecidas em relações estruturantes do próprio sistema de vida e dos seres que formam, colocam a vida e o próprio capital em risco. A Natureza, na condição de um complexo sistema autorregulado de vida e de interconexão de seres vivos, é transformada pelo sistema capitalista num simples depósito de matérias-primas para a indústria.

A dialética do Senhor e do Escravo penetra amplamente na estrutura da realidade atual. Em outras palavras, o texto hegeliano serve de referencial para a leitura e compreensão da realidade, especialmente no que diz respeito às relações humanas, às estruturas econômicas e às respectivas relações entre o sistema econômico capitalista e a estrutura das relações sociais. Como temos uma tendência visível de enfraquecimento da Democracia, cada vez mais caminhamos para a afirmação do indivíduo como a única realidade existente. Essa forma de individualismo moderno, centralmente combatida por Hegel, na atualidade, toma a configuração da concorrência econômica como um sistema de suprema liberdade. Nessa modalidade, qualquer indivíduo, e a sua materialização na empresa e na corporação capitalista, precisa eliminar outros indivíduos para se afirmar plenamente. Nesse modelo, na medida em que o indivíduo age sobre si mesmo como um ato de autoafirmação, na mesma medida, ele necessita eliminar o concorrente na forma de uma dominação unilateral. Essa lógica fica visibilizada na concentração da renda e na extrema desigualdade social como expressões fundantes do capitalismo da

atualidade. Da forma como se apresenta o capitalismo da atualidade, e por consequência a configuração social global, as desigualdades sociais constituem uma radicalização da dialética do Senhorio e da Servidão. Essa lógica resulta nas mais variadas configurações de periferias culturais, econômicas, políticas e geopolíticas da atualidade, todas elas sustentadas por formas escondidas de dominação.

Como uma abordagem histórica, a dialética do Senhor e do Escravo se estende ainda mais. Durante longos séculos, o mundo é dividido em países desenvolvidos e subdesenvolvidos, em países industrializados e em meros fornecedores de matéria-prima e mão-de-obra barata. A lógica do senhorio se estende para a dominação geopolítica global através da guerra, das armas, da exploração econômica, das instituições mundiais, da moeda centralizada. A desigualdade geopolítica global se estabelece entre a riqueza do Norte desenvolvido e da miséria do Sul empobrecido e explorado. Da mesma forma, as mudanças climáticas provocadas pela lógica da exploração capitalista produzem consequências trágicas para uma multiplicidade de nações e povos do chamado terceiro mundo. A lógica globalizadora do capital transforma regiões inteiras num imenso fazendão produtor de minérios, comodities agrícolas e trabalho explorado. Mas a força libertadora e transformadora da lógica do reconhecimento transforma a unilateralidade e verticalidade da lógica da dominação geopolítica global num sistema de cooperação universal, segundo o qual as nações estabelecem entre si relações de colaboração. A Ética do reconhecimento universal efetivada em relações políticas e geopolíticas entre povos e nações passa por consensos internacionais em questões globais que interessam à humanidade inteira e que interligam indivíduos e povos à totalidade dos povos e se constitui um sistema multidimensional de reconhecimento recíproco. Se constatamos uma relação desigual entre múltiplos sujeitos e uma desigualdade planetária global, é necessário destruir esse sistema de escravidão e substituí-lo por um mundo estruturado em relações simétricas entre uma multiplicidade de povos. A dialética do Senhor e do Escravo nos ajuda a compreender as desigualdades em todos os níveis e nos dá forças para construirmos um mundo marcado pela globalidade, multilateralidade, integralidade, interculturalidade e reconhecimento universal mediadas por instâncias multilaterais de consenso racional. Marx escreve:

> Essa expropriação se consuma por meio de um jogo de leis imanentes da própria produção capitalista, por meio da centralização dos capitais. Cada capitalista liquida muitos outros. Paralelamente a essa centralização, ou à expropriação de muitos capitalistas por poucos, desenvolve-se a forma cooperativa do processo de trabalho em escala cada vez maior, a aplicação técnica consciente da ciência, a exploração planejada da terra, a transformação dos meios de trabalho que só podem ser utilizados coletivamente, a economia de todos os meios de produção graças a seu uso como meios de produção do trabalho social combinado, o entrelaçamento de todos os povos na rede do mercado mundial e, com isso, o caráter internacional do regime capitalista. Com a diminuição constante do número de magnatas do capital, que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumenta a massa de miséria, opressão, servidão, degeneração, exploração, mas também a revolta da classe trabalhadora, que, cada vez mais numerosa, é instruída, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O monopólio do capital se converte num entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um grau em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Arrebenta-se o entrave. Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados (MARX, 2013, p. 832).

Na atualidade, a dialética do Senhor e do Escravo se evidencia no domínio absoluto do capital sobre todas as formas de vida e de organização social. Trata-se de um senhorio absoluto porque a sociabilidade humana é inteiramente subjugada pelos mecanismos de exploração típicos do capital. O sistema de trocas e de circulação de mercadorias, que transforma incondicionalmente tudo em objeto de troca e inclui tudo no sistema de circulação, coloca o ser humano no nível das coisas e o coisifica diante do universo das mercadorias. Como o capital é apropriado pela classe burguesa que o detém em suas mãos, na forma da riqueza privada, o sistema capitalista consolida um sistema social estruturado por proprietários e não proprietários, aqueles estabelecidos como dominadores e esses constituídos como dominados e escravizados. Nessa lógica, constitui-se uma correlação desigual de forças segundo a qual pequenos capitais são absorvidos por capitais maiores, esses, por sua vez, são incorporados por gigantescas organizações capitalistas. Trata-se de um processo de centralização capitalista segundo o qual os diferentes setores da produção e da circulação são formados por grandes oligopólios capitalistas, com um poder invisível de domínio social. A força de dominação desse sistema se evidencia

na formação de uma extensa massa de excluídos sociais em todos os continentes e quadrantes do Planeta, sem as condições mínimas de dignidade. O senhorio do capital se evidencia na necessidade de excluir significativa parte da humanidade que passa a ser explorada, coisificada e objetivada na forma da coisidade típica do capital.

A dialética do Senhor e do Escravo ainda pode ser vista na genuína lógica do capital, na progressiva desproporção entre a objetividade do mundo e a subjetividade das consciências, entre a estrutura material do mundo e as relações humanas, entre o universo das coisas e o universo social. A lógica do capital tem como tendência a expansão da economia, a produção e a reprodução dos bens materiais e a ênfase no processo produtivo. Sabemos que o mundo material capitalista é produzido pela sociedade em seu processo de organização do trabalho social no qual a organização social aplica a sua força no processo produtivo materializado na forma de capital. Nessa esfera é produzida uma objetividade material verificada em prédios, casas, automóveis, utensílios, sistemas de transporte, caminhões, navios, trens. A sucessiva expansão desse campo de objetividade material resulta no progressivo esvaziamento do universo social, com a diminuição da liberdade das pessoas e da consequente coisificação das relações sociais. O processo de objetivação, mediatizado pela lógica do trabalho e pela aplicação da ciência, produz um mundo objetivo qualificado e um mundo social alienado e fragmentado em relações de dominação e exploração econômica. Enquanto o mundo humano é esvaziado, o mundo das coisas é qualificado nos diferentes setores da economia, da produção e do mercado. A dialética do Senhorio e da Servidão se evidencia nessa lógica porque o processo de objetivação da sociedade humana na totalidade do mundo material não qualifica o ser humano, mas o aliena e o esvazia. Diante da criatura do capital, o ser humano se desumaniza porque o universo das coisas aparece como um mundo tipicamente social e o mundo humano aparece como um universo de coisas.

4 Reconhecimento e multilateralismo

A dialética do Senhor e do Escravo inspirou múltiplos movimentos de transformação social e de libertação ao longo dos séculos posteriores à publicação da *Fenomenologia do Espírito*. Inspirados nessa obra, trabalhadores se organizaram

em diferentes movimentos, mulheres lutaram pela emancipação, pequenos agricultores lutaram por melhores condições de vida, países periféricos lutaram pela independência. Também está no horizonte da dialética do reconhecimento que povos, como a América Latina, atualmente ainda colonizados e dominados pelo grande império, se libertem do jugo da escravidão e entrem em tempos de prosperidade coletiva. A integração da América Latina em outro sistema de relações multilaterais, num novo círculo de reconhecimento universal, num novo sistema geopolítico, a liberta do jugo do imperialismo do Norte e potencializa forças até então ocultadas. Num novo horizonte histórico, que se desenha a partir da decadência do império, a política latino-americana e mundial estará centralizada no protagonismo das populações, mediatizada por instituições políticas nacionais e internacionais. Do ponto de vista econômico, a América Latina e outros continentes não serão mais objeto de exploração econômica, mas poderão desenvolver uma economia sustentável capaz de atender às necessidades materiais de suas populações. Do ponto de vista ecológico, a América Latina não será mais explorada pelos métodos predatórios de degradação ambiental, mas os seus ecossistemas serão preservados e acontecerá a evolução da Biosfera para a Noosfera. Em suma, para a universalização do reconhecimento, exposta em seus contornos lógicos fundamentais na *Fenomenologia do Espírito*, são necessárias instituições globais que assegurem uma correlação integrada de forças econômicas e políticas entre os múltiplos polos do sistema geopolítico global.

Na atualidade, é visível a decadência do império que nos dominou durante quase um século. O império dos Estados Unidos está em visível processo de dissolução, da mesma forma como acontece com os seus países vassalos do centro da Europa. As suas instituições mundiais e a moeda “universal” do dólar já não gozam da hegemonia absoluta como outrora, mas já enfrentam sérios concorrentes internacionais em outros cenários geopolíticos de articulação de uma nova configuração política mundial. Até então, Estados Unidos e Europa exerceram o domínio geopolítico mundial, exploraram os recursos naturais do chamado terceiro mundo e impuseram os seus padrões racionais ao mundo inteiro. Do ponto de vista geopolítico global, o “centro” do mundo impôs um modelo de organização global centralizado pelo Norte desenvolvido ao redor do qual orbitam nações e povos

dependentes e subdesenvolvidos. Essa forma de reconhecimento geopolítico unilateral, vertical e desigual faz com que esse mesmo sistema entre em decadência e apareça no lugar dele um outro sistema mundial. Trata-se de um modelo circular, multilateral, transversal e intercultural integrador de continentes e de organizações estatais e interestatais desses continentes que se associam num sistema colaborativo, na forma de uma cooperação multilateral. Trata-se dos continentes da Ásia, África e América Latina, que se aproximam em questões globais, tais como a Ecologia, a soberania internacional, a universalização dos Direitos Humanos, a sustentabilidade econômica, a transição energética, a soberania alimentar, o comércio multilateral, a integração das massas migratórias, a conjugação de infraestruturas de transporte, energias, comunicação. Na perspectiva do reconhecimento, cada uma dessas coletividades continentais será atora de um projeto civilizacional muito mais amplo e integrador de diferenças, uma civilização humana construída a partir de múltiplos polos e conjugada numa plataforma planetária ampla. Lima Vaz escreve:

> É possível definir uma identidade ética para esse imenso corpo da sociedade-mundo. Podemos observar que, ao lado das tentativas teóricas para pensar essa identidade e em força do pressuposto fundamental de que não há sociedade humana sem seu *ethos* correspondente, a história contemporânea vê manifestarem-se em escala mundial exigências de natureza eminentemente ética, como a do efetivo respeito dos direitos humanos, a da primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, a da aceitação da superioridade política do regime democrático, a do intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles religiosos, estéticos, pedagógicos etc... (LIMA VAZ, 2002, p. 263).

Os desdobramentos interculturais e geopolíticos da concepção hegeliana de reconhecimento resultam num sistema de reconhecimento em todos os cenários, local, nacional e internacional. No lugar da negação de múltiplos seres humanos, em razão da desigualdade de raça, classe ou gênero, constitui-se um horizonte ético no qual é possível reconhecer a humanidade de todos os seres humanos e sermos por eles reconhecidos. A noção hegeliana de reconhecimento universal pressupõe a interligação entre todos os seres humanos através de uma teia ética de intersubjetividade universal mediatizada por instituições ético-políticas que tornam

possível um sistema de relações simétricas entre os humanos. A esfera de múltiplos Estados é incumbida da centralidade da dignidade humana e das estruturas objetivas da sociedade que a viabilizam na forma de uma vida digna para todos. A esfera interestatal é incumbida de questões multilaterais e universais que atravessam os Estados, em temas comuns amplos e complexos que os interpenetra num sistema de relações. A esfera interestatal, nas suas mais variadas formas de multilateralismo e integração, caracteriza a estrutura de totalidade do mundo não dominada pelo mercado, pela luta cambial e pela guerra, mas politicamente articulada pela lógica de consensos universais. A noção hegeliana de reconhecimento, formulada na *Fenomenologia do Espírito*, ao longo do percurso histórico carrega consigo o processo geopolítico internacional de integração dos territórios e de interconexão dos povos num sistema mundial efetivamente multipolar e multilateral, não de povos que dominam os outros, mas de povos que efetivamente andam juntos pela História universal. Hegel escreve:

> A história universal é a exibição do processo divino e absoluto do Espírito, nas suas formas supremas; é a exibição da série de estádios através dos quais ele alcança a sua verdade, a autoconsciência acerca de si. As configurações destes estádios são os espíritos dos povos históricos, as determinidades da sua vida ética, da sua constituição, da sua arte, da sua religião e da sua ciência. Realizar tais estádios é o impulso infinito do Espírito universal, o seu ímpeto irresistível; com efeito, esta articulação, bem como a sua realização, é o seu conceito. – A história universal mostra somente como e espírito chega paulatinamente à consciência e à vontade da verdade (HEGEL, 1995, p. 69).

Como a dialética do Senhor e do Escravo é considerada como uma chave de leitura da História universal, um dos pontos estruturantes da Filosofia da História hegeliana é o processo de universalização através de diferentes estádios de desenvolvimento efetivados em círculos civilizacionais cada vez mais amplos, universais e complexos. A passagem de um cenário histórico para outro marca a dissolução de um velho mundo, de velhas configurações geopolíticas e de velhas formas de dominação. Numa dessas, em tal dinâmica, dissolva-se o imperialismo norte-americano, o sistema econômico representado por esse império e se constitua uma nova configuração de uma comunidade ética internacional. Nesse processo de

transformação, deslocam-se as referências planetárias para outros continentes, como a América do Sul, a África e a Ásia e com referenciais de desenvolvimento que provém desses espaços geopolíticos. Para sonharmos com uma nova configuração planetária, o mundo não será mais apenas um único centro geopolítico de referência, mas serão vários centros que dinamizam uma geopolítica multicêntrica. A Filosofia da História universal hegeliana, escrita na perspectiva da atualidade, vislumbra um mundo estruturado em base às relações interculturais e multilaterais através das quais os diferentes povos, Estados e Federações de Estados constroem uma comunidade geopolítica internacional marcada por relações de cooperação e integração. No cenário atual, a universalização da liberdade estendida a todos os seres humanos, corresponde com a objetividade de instituições democráticas e participativas. A dimensão geopolítica da Filosofia da História representa um sistema ético-político mundial simétrico e integrador de diferenças regionais e continentais, para substituir um mundo unipolar por um mundo multipolar e transversal.

Quando colocamos em evidência a dialética do Senhor e do Escravo, a dimensão civilizacional deve ser destacada. Estamos num mundo constituído a partir da lógica do domínio geopolítico global, de dominação vertical do Norte em relação ao Sul. Trata-se de um sistema no qual países imperialistas e grandes corporações multinacionais e transnacionais impõem os seus interesses aos povos do terceiro mundo. Essa lógica tem como consequência a formação das desigualdades regionais e globais, a concentração de renda e de riqueza, o subdesenvolvimento de povos, domínio através da força das armas, a guerra comercial e as mudanças climáticas. Inspirado na integridade e na multipolaridade das relações entre os povos, o texto hegeliano tem uma dimensão claramente civilizacional. A lógica de dominação, em todas as esferas de abrangência, carrega em seu interior uma potencialidade de transformação, de libertação e de superação. Na trajetória do conjunto dos acontecimentos da atualidade, o imperialismo do Norte está sendo confrontado por uma nova dinâmica civilizacional, por um novo modelo social, por um novo sistema de relações entre os povos, por um novo modelo econômico e por novo sistema de governança global. Trata-se do Grande Sul Global, eticamente constituído em base ao reconhecimento multilateral entre os povos. A velha ordem de domínio unilateral do

império está deixando o seu espaço para uma nova configuração geopolítica multilateral de cuja articulação global a América do Sul é um dos atores principais.

Para dar um outro estatuto geopolítico para a nossa América Latina, para além de simples fornecedora de mão de obra barata e matéria-prima, a *Fenomenologia do Espírito* hegeliana nos fornece indicativos para a integração da América do Sul num outro sistema geopolítico universal e a constituição de um outro sistema de relações para a constituição de um novo mundo. Não se trata mais da relação vertical Norte-Sul, não se trata mais de uma vasta colônia do imperialismo do Norte, mas da América Latina como um polo estruturante do multilateralismo e do círculo de interculturalidade mundial. Se Hegel formula um sistema de relações como a estrutura fundamental de toda a racionalidade e realidade, se o filósofo pensa na universalização da liberdade humana objetivada na forma de consensos e instituições políticas em todas as esferas, na atualidade, a América Latina, juntamente com a África e a Ásia, constituem estruturas multilaterais de um novo sistema geopolítico integrado, transversal e estruturado na forma de macrorrelações geopolíticas internacionais. Como ninguém é nada sozinho, a América Latina, livre do imperialismo do Norte e de suas Instituições, junto com outros continentes e povos, assume outra posição no cenário global.

A nova configuração geopolítica internacional, à qual a nossa América Latina se integra, constitui uma correlação multilateral de forças não articuladas por estruturas econômicas e pelo mercado, mas caracteriza um sistema ético de instituições objetivas e relações geopolíticas organizadas entre povos. Na perspectiva da noção hegeliana de evolução da História mundial, o centro de gravidade do novo mundo não será o capital, a economia e o mercado, mas consensos políticos em torno à obra comum, à integração dos povos e aos bens comuns da humanidade inteira. A América Latina não será colônia do Norte, não será um universo de escravos, de seres humanos sem alma, mas um polo regional e inter-regional de um sistema de nações integrado a outros sistemas de nações, cuja totalidade resulta num círculo de macrorrelações interculturais e transnacionais. As estruturas territoriais em todos os níveis serão círculos atravessados por movimentos culturais, éticos, políticos e racionais em cujos espaços os povos se misturam, se reconhecem e produzem transformações qualitativas. Nessa lógica, a extensão territorial dos variados

continentes e as mais variadas formas de integração inter-regional fazem do mundo uma totalidade integrada e em evolução histórica.

Em suma, a atual lógica do mundo multipolar em ascensão, articulada na contramão do imperialismo do Norte, já com evidentes indicativos de decadência, constitui um novo cenário de desenvolvimento e de abertura da Filosofia da História universal. Seguindo algumas estruturas racionais da Lógica hegeliana e o dinamismo de evolução da História, não cabe em Hegel uma América e uma África dominadas e exploradas, mas constituídas como sujeitos de uma nova dinâmica comunitária internacional compreendida como uma totalidade geopolítica universal. Um novo cenário geopolítico internacional dentro da Lógica hegeliana e para além de Hegel.

5 Considerações finais

O conhecido texto da dialética do Senhor e do Escravo se estende para vários campos da civilização, especialmente nos ajuda a pensar várias contradições da sociedade moderna. O texto hegeliano nos apresenta uma dupla faceta civilizacional que chega até nós. Trata-se de um fio condutor que atravessa a História e chega ao nosso tempo com muita evidência. A primeira faceta é a lógica de dominação efetivada em relações humanas verticais típicas de senhorio e de escravidão. A civilização moderna materializa essa lógica na relação entre patrão e empregado, entre capital e trabalho como uma dinâmica econômica e social fundante da sociedade capitalista. Essa lógica dominadora é ampliada para a esfera geopolítica global segundo a qual o Norte do Planeta impõe ao Sul um sistema imperialista de dominação.

A outra faceta que emerge do texto hegeliano vai na contramão da subjetividade e do individualismo modernos. Trata-se da dialética do reconhecimento, do círculo de intersubjetividade efetivado em diferentes esferas institucionais e na dinâmica ampliada da solidariedade universal. Nessa destacada abordagem hegeliana da *Fenomenologia do Espírito*, fica simplesmente irracional a concepção de subjetividade solipsista encerrada em si mesma. Hegel nos mostra a lógica segundo a qual o processo de minha humanização passa necessariamente pela humanização dos Outros. Como expressão da dialética do reconhecimento, Hegel nos propõe um

sistema de relações humanas simétricas e multilaterais em cuja dinâmica os seres humanos, reciprocamente, se interpenetram e formam um sistema de relações sociais fraternas e solidárias.

Tentamos trazer o texto hegeliano para o cenário da América Latina e do Grande Sul Global. Com muita clareza, a dialética do Senhor e do Escravo nos ajuda a compreender as estruturas de dominação historicamente reinantes nesses territórios e ainda persistem na atualidade. Da mesma forma, o texto hegeliano nos indica caminhos de superação e de libertação de múltiplas situações de escravidão, de dependência e de subdesenvolvimento historicamente impostos aos povos do Sul Global. Muito mais do que isso, o texto hegeliano evidencia a potencialidade transformadora, revolucionária e humanizadora existente dentro da História e que se apresenta como um caminho de transformações qualitativas e propriamente decoloniais. O texto hegeliano nos apresenta o ocaso da geopolítica de dominação imperial e coloca diante dos olhos o horizonte de liberdade proporcionado pela geopolítica do multilateralismo.

Referências

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*: introdução à filosofia da história universal. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.HEGEL, GWF. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 2004.

LIMA VAZ, H.C. *Antropologia Filosófica* II. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA VAZ, H.C. *Ética e Direito*. Org. Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.

MARX, Karl. *O Capital.* O processo de produção do capital. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2013.

22. Superar o Racismo-Colonialismo: o sentido da Razão em Hegel

https://doi.org/10.36592/9786554602655-22

Marcelo Marconato Magalhães[1]

Resumo: O objetivo geral deste trabalho é explicitar o sentido da Razão em Hegel diante das acusações de racismo e colonialismo atribuídas à sua filosofia. Para tanto, inicialmente, será realizada breve contextualização do problema e das acusações de acordo com recente bibliografia. Em seguida, será apresentada uma reavaliação dessas acusações, ponderadas à luz das propostas universalistas da filosofia hegeliana. Por fim, será proposto o reconhecimento de máculas que marcam o pensamento de Hegel e, sob o mesmo aspecto, será proposta a direção que, a partir delas mesmas, indica-se para o desenvolver histórico da Razão e da racionalidade da história.
Palavras-chave: Hegel, Razão, História, Racismo, Liberdade

1. Introdução

Seria Hegel um pensador legitimador do racismo-colonialismo? Teriam seus escritos proposto um essencialismo racista-colonialista determinante da condição humana? Faria seu pensamento a apologia do mundo europeu como colimação última da história e imaculado centro superior que deveria atuar como líder e guia de toda a humanidade, podendo mesmo se valer de força bruta para a realização dos desígnios racionais na marcha da Razão pela Terra? Estaria, então, o continente europeu historicamente autorizado, em nome da própria racionalidade que diz encarnar, a subjugar outros povos em nome da realização do Espírito? Seria tal o preço justo a se pagar pela efetivação da Liberdade aos olhos de Hegel? Liberdade de poucos, possível apenas pela subjugação de muitos? Neste caso, seriam os latino-americanos – e também todos os outros povos oprimidos pelo racismo-colonialismo – insuficientes, menores ou carentes de tutela, como se sua história, sua cultura e sua própria humanidade só pudessem ser compreendidas enquanto estágios inferiores da

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor Colaborador junto ao Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP).

autorrealização da Razão Universal, carentes da mediação iluminadora de um Outro europeu redentor?

O presente artigo propõe-se a discutir estes temas e a sustentar, ao fim, que muito embora o pensamento de Hegel seja marcado, sem dúvida, por alguns desses pontos, ele indica, sob o mesmo aspecto, e na letra de seu texto, para o racional que no mundo se realiza, que deve ser compreendido como racional, e que, justamente por seu caráter racional, aponta sempre na direção da maior universalização concreta da vida em comunidade, a partir da sempre presente consideração da particularidade. A dialética entre o universal e o particular, nesse sentido, exige que o desenvolvimento da razão leve a sério a diferença que o constitui, que resulta nele mesmo enquanto elaboração superior, no qual a singularidade encontra seu lugar legítimo, compreendida na totalidade que a reconhece como momento necessário de sua própria autoconstituição em direção do universalizar-se. Tal direção, no espírito de sua filosofia, implica justamente sempre reconhecer o tempo histórico em que a racionalidade se concebe e avançar sobre ela mesma, conceituando inclusive aquilo que aparentemente se mostrara superado, explicitando a rosa na cruz do presente e apontando o caminho a ser percorrido – caminho esse que, sob o mesmo aspecto, não desaparece em seu atingir nem deixa de atuar-se, mas só é capaz de ser caminho porque efetivamente caminha em si mesmo e para si mesmo.

Evidentemente, este artigo não exaurirá toda a bibliografia que se propõe a tratar do tema, mas buscará situar o debate, pois não é novidade entre estudiosos a denúncia de que Hegel seria um pensador racista-colonialista. Recentemente, Sanguinetti (2022), James e Knappik (2022), Hardimon (2024) e Magalhães e Veliq (2024) se posicionam junto a tais acusações. Sustentando uma defesa de Hegel ou de partes de seu pensamento contra tais imputações, referenciamos Ferreiro (2019), Vieweg (2020) e Laurentiis (2021). Entre aqueles que concordam com o apontamento, sustenta-se, de modo geral, que o racismo-colonialismo não pode ser separado do sistema de Hegel, ainda que momento ou outro de seu pensamento em alguma ocasião possa ser apropriado sem incorrer nos mesmos problemas. Enfatiza-se, nesse sentido, que não se trata de meros preconceitos pessoais, mas de lógica estrutural subjacente à sustentada trajetória europeia da razão. Do outro lado, sustenta-se que as acusações não levam em conta as defesas do universalismo, do

valor infinito do humano, da liberdade sustentadas pelo filósofo de Berlim, nem a exigência de autoelaboração dialeticamente quista pelo racional, implicando o próprio olhar crítico voltado a si mesmo.

2. O racismo-colonialismo presente em Hegel

Imediatamente, a acusação de racismo-colonialismo parece bastante acertada. Em *Filosofia da História*, Hegel indica que os nativos americanos seriam inferiores, preguiçosos, fracos, resistentes à cultura europeia, ao passo que os "negros são muito mais receptivos à cultura europeia do que os índios", além de parecer exaltar aqueles que assimilaram a cultura dos europeus e desprezar a organização social estabelecida pelos nativos, pois seriam fracos para estabelecer um poder sólido (HEGEL, 2008, p. 103). Também indica que os sentimentos morais lhes são inexistentes, que são fanáticos, que os povos originários africanos não teriam intuição de nenhuma objetividade fixa e que representariam o humano natural, selvagem, e que o maometismo seria o único meio a trazer-lhes cultura. Conforme Sanguinetti,

> Hegel nega que os negros tenham desenvolvido a ideia de um Deus como ordem universal estável, objetiva, e racionalmente inteligível. Com efeito, conforme Hegel, os negros são uma população que vive num universo dominado pelo arbítrio: um universo regido por potências ocultas – como os mortos –, e ao mesmo tempo extremamente instável e arbitrariamente influenciável por meio de rituais mágicos que possuem dimensões macabras. Além disso, não tendo concebido Deus como universalidade que excede a existência sensível dos particulares, eles não chegaram a diferenciar a essência da humanidade (LF) e a existência empírica dos indivíduos humanos. (SANGUINETTI, 2020, p. 17).

Além de tais aspectos, Hegel indica que a escravidão é sua marca característica e que desconhecem a imortalidade da alma, algo que os impediria de reconhecer os ditames da razão (HEGEL, 2008, p. 105). Há também apontamentos sobre raças em sua obra – marca do pensamento dos séculos XVII e XVIII – além de indicar que os europeus atingiriam o estágio conceitual completo, libertos do natural e certos dos conteúdos universais da razão, sendo capazes até de supostamente

estarem legitimados ao domínio colonial sobre povos menos desenvolvidos (HEGEL, 2008, p. 493).

Tais passagens, todas presentes nos registros de suas aulas ou em suas obras compiladas postumamente por seus alunos, são frequentemente citadas como provas incontestáveis da concepção racista-colonialista presente em sua filosofia. O valorizar unilateral do desenvolvimento europeu como ápice da autorrealização do Espírito parece, ao menos em primeira leitura, excluir da dimensão espiritual a autodeterminação racional de outros povos que não o europeu. O Espírito, assim, não é senão a marca da dominação europeia sobre o resto do mundo e potência racista-colonialista apoiada e incentivada pelo filósofo de Berlim. O verdadeiramente universal seria, em verdade, pura abstração – no melhor dos casos –, puro artifício de dominação, apenas o reflexo do próprio espírito europeu hegemônico, potência absoluta – Senhor – que ordena o mundo conforme seus ditames sob a aparência de objetividade absoluta. Sobre o apoio de tais acusações nas lições anotadas estudantes ou os adendos orais, Allegra de Laurentiis entende que

> The well-known fact that neither the oral Additions nor the extant texts of the Lectures can be directly attributed to Hegel does not imply, of course, that the commentaries they contain, and the judgments that embellish or mar them, are the mere product of students' and editors' imagination. These judgments, or a subset of them, may well mirror Hegel's opinions. Yet scholarly criteria would seem to require caution, first, in attributing the merely recorded views to the philosopher himself; second, and more importantly, in presenting them as the underlying 'authentic' import of Hegel's philosophy of spirit– especially when they appear to be incompatible with the arguments in Hegel's published texts and in his manuscripts. It seems to me that some contemporary scholars have abandoned every caution when interpreting the most extravagant claims and crude perspectives from the oral Additions and Lectures as the underlying glue of Hegel's philosophical anthropology, of his philosophy of history and, by extension, his philosophy of right. As a prominent representative of this tendency puts it: 'Hegel's Eurocentrism is structured by Hegel's understanding of race' and '[Hegel's] appeal to race […] functions in his hands as a caste system, thereby rendering his philosophy of history arbitrary and so devoid of reason in spite of the fact that that was precisely what he did not want it to be.' In the contemporary literature that aims to demonstrate the 'racial' foundations of Hegel's conceptions of history and right, passages are sometimes quoted in mutilated ways resulting in severe distortions of their meaning – as when, for example, one of Hegel's remarks regarding

> peoples' consciousness of freedom is limited to the sentence: 'Whole continents, Africa and the Orient, have never had this idea [of freedom], and are without it still' (§ 482 R).Yet Hegel is not singling out only two continents (let alone two'races') as lacking familiarity with the idea of freedom. His point is historical and not merely geographical, as the completion of that sentence demonstrates. (LAURENTIIS, 2014, p. 594).

Nesse sentido, como seria possível sustentar tais posições racistas-colonialistas sem cair em absoluta contradição consigo mesmo o filósofo de Berlim, tão explicitamente defensor da Razão, da Liberdade, do Estado, de um percurso histórico-racional em que o caminho trilhado e a ser trilhado não se deixa capturar nem por historicismo nem por escatologia, mas que sempre determina a obra da Razão e testemunha seus feitos como universalização concreta da vida em comunidade? Como seria possível, nesse sentido, o rechaço por sua parte de quaisquer determinações que rebaixem o humano de sua condição de dignidade infinita, meramente históricas, posto em desacordo com a efetividade da Razão?

Imediatamente, repita-se, talvez se conclua que a razão da qual e a partir da qual Hegel fala nada mais é do que o artifício europeu de dominação do homem branco frente ao resto do mundo e que toda a elaboração do filósofo não passa de simples justificação para o racismo-colonialismo. Nesse sentido, Hegel teria apenas sistematizado a razão instrumental, mera forma histórica que teria servido de subterfúgio à legitimação das opressões testemunhadas de seus dias até os dias de hoje. Aquilo que de eventualmente frutífero pudesse se extrair de seus escritos não passariam de expressões parciais de uma estrutura de poder muito maior que se esconderia por trás mesmo de tais pontos aparentemente progressistas. O Hegel real, racista-colonialista, desse modo, só poderia ser acessado em suas lições de aula, em seus adendos orais aos seus escritos por ele mesmo publicados, onde tais acusações mais bebem – pois as acusações racistas-colonialistas se reportam em sua esmagadora maioria às lições de aula – já que seria justamente aí que o filósofo se liberaria de suas amarras formais e mostraria sua face racista-colonialista como essencialmente ele o era. Desse modo, o Espírito é compreendido enquanto espírito europeu racista-colonizador e "libertador" do mundo.

Contudo há boas razões para se supor porque Hegel teria se permitido tocar em tais assuntos em suas explicações e em seus cursos semestrais oralmente mas

não em seus escritos por ele mesmo publicados. Ora, Hegel não se furtava a estudar, debater e sistematizar coisa alguma. Aliás, o próprio caráter de uma filosofia sistemática, tão relegado nos dias atuais, levariam o filósofo a lidar com temas delicados, ainda que tal reconhecimento não fosse tão presente em seu tempo. Não é próprio de seu pensamento recuar diante do resultado do Espírito ou evitar o próprio desenvolvimento da razão em sua dialética estabelecida com o mundo. Pelo contrário, o pensamento sistemático e filosófico exige que se aprofunde na singularidade do presente até a particularidade possa reinar nesta determinação. Dado o caráter histórico da época, marcado por debates sobre a suposta efetividade da superioridade racial presente no mundo, de Blumenbach a Meiners, de Hume a Jefferson, posteriormente de Gobineau a Taine, não seria de se surpreender que Hegel também tivesse contato com tal tema e que mesmo de algum modo o abordasse em seus cursos dado seu espírito sistematizador. Ora, Hegel foi um humano de seu tempo, pensador tanto do Conceito livre que a si mesmo retorna quanto razão historicamente situada e marcada pela cultura da época, inclusive por seus excessos e erros. A singularização do universal do momento hegeliano de conceber o mundo não havia, por si mesmo, convertido-se em particularidade a ser compreendida como balizadora de seu próprio desenvolvimento racional. Contudo, em seus escritos publicados por ele em vida, o que se constata é, na verdade, um pensador permanentemente preocupado com a universalização racional ético-política, com o Estado enquanto revolução permanente. Hegel, todavia, não pode se olvidar do que então se determinava a seus olhos e, principalmente, a seu mundo europeu e à sua mentalidade europeia. Se o Espírito é o agir e o conceber de seu mundo e o reportar-se apenas a si mesmo, a quem o espírito então se reportava?

3. As acusações repensadas

Um primeiro ponto levantado em favor da tese acusatória de racismo-colonialismo é a sobrevalorização que Hegel faria, principalmente em suas lições de aula, sobre os aspectos biológicos constituintes de povos africanos, latinoamericanos, asiáticos e europeus, acusando-o mesmo de um essencialismo biológico. Conforme Hardimon,

> Hegel rejected the view that the correspondence between the overt physical features of race and spiritual differences of race was contingent. He regarded the cor respondence between the two sorts of features as necessary—as in accordance with the concept. This essentialist understanding of the spiritual dimension of race commits him to the position that the biology of race must include underlying organic structures that would account for these fundamental differences. It is true that Hegel nowhere refers to such structures explicitly. Nor does he characterize them as 'essences'. But the biological structures his account of race implicitly called for are such that they can be aptly called 'biological essences' in as much as they purport to explain for example why a person with a particular skin colour, hair type and skull formation has or is likely to have the spiritual capacity she does. So Hegel appears to have been committed to the view that races have biological essences, even if he did not use the term 'essence'. This makes him a racialist. (HARDIMON, 2024, p. 30).

No mesmo sentido entendemos a posição de James e Knappik, que sustentam que

> The form of racism that we identified in Hegel's mature system in sections I–III is an application of Hegel's higher-order essentialism: the necessary hierarchy of races (at least those in the Old World) amounts to a non-temporal, goal-directed process among coordinate taxa that corresponds to the moments of the Concept, and that is based on an internal complexity in the nature of the superordinate taxon. Consider, to begin with, the way Hegel himself uses the moments of the Concept to structure his account of the races in the Old World. The sensuous and uncontrolled character that Hegel ascribes to Africans (e.g., SG [1822, Hotho]: 25.1: 35; SG [1825, Griesheim]: 25.2: 234; SG [1827/8, Stolzenberg]: 91/25.2: 611; W [1824/5, Kehler]: 27.2: 525) amounts to a form of immediacy corresponding to the moment of universality: Hegel claims that this 'race [is] the entanglement in nature[,] the immediate concrete nature of spirit' (SG [1822, Hotho]: 25.1: 3618f.). Asians are characterized by 'difference' (SG [1822, Hotho]: 25.1: 3619), corresponding to particularity: here, humans begin to liberate themselves from nature and grasp the contents of thought, although in ways that remain caught in nature (e.g., because they treat animals as divine: SG [1822, Hotho]: 25.1: 36). Finally, Europeans reach full-blown liberation, grasp of universal contents, and individual development and freedom, corresponding to the moment of individuality (JAMES e KNAPPIK, 2022, p. 114).

É notório, no entanto, que Hegel é crítico ferrenho de posições que sustentam estado de natureza imutável à humanidade, muito embora seu pensamento não desconsidere a Natureza ou a relegue a plano inferior. Pelo contrário, Hegel entende

que a Razão só pode ser absolutamente livre se for livre junto de seu outro, a Natureza. Isso significa que o Espírito, que só se reporta a si mesmo, é efetivamente livre ao considerar e compreender o natural, conceber o racional e reconhecer-se na Natureza como ele mesmo. Tal reconhecimento implica a elevação do mundo natural à comunalidade ética, da imediatez à e pela mediação, da Liberdade enquanto determinante desse vir-a-ser como de si mesma. A alma natural, assim, enquanto momento do todo, não permanece, não obstante, como finalidade racional, mas conduz-se por si mesma à sua superação. Por isso, a crítica hegeliana a teóricos do estado de natureza tem a ênfase de sua crítica no permanecer em determinações fixas, permanecer que se furta a compreender o Livre em seu próprio elemento. Tais determinações fixas, justamente por seu caráter de fixidez, enrijecem a liberdade do Espírito em seu autoconceber, muito embora se faça a partir delas o tornar possível da compreensão do Espírito enquanto autocompreensão de si mesmo – temos, então, a confirmação do Espírito a partir da fixidez. Conforme Héctor Ferreiro,

> El alma natural es para Hegel tan solo el estadio del espíritu humano en el que éste no se ha concebido todavía como libre en sí mismo. Solo para el espíritu humano en este estadio de su autoconocimiento las diferenciaciones y determinaciones que surgen de la Naturaleza señalan un límite de lo que él momentáneamente es de hecho y cómo, según ese ser, se com porta; sin embargo, esos límites no son como tales insalvables, porque el espíritu está llamado a elevarse a la comprensión de la libertad que constituye su esencia; la libertad es para Hegel justamente la liberación de la razón humana respecto de la inmediatez y la naturaleza. Las razas no son para Hegel, pues, como para la teoría racial, los sujetos de la historia, sino solamente una particularización provisoria del momento natural del espíritu humano. El sujeto de la historia es para Hegel el mismo "espíritu", es decir, la subjetividad humana que toma conciencia en el proceso mismo de la historia misma de que su esencia es la libertad frente a los condicionamientos de la Naturaleza. (FERREIRO, 2019, p. 199).

No mesmo sentido, não se trata de desconsiderar o que se compreende enquanto expressão da natureza, mas de suprassumir tais compreensões na compreensão espiritual e saber, na natureza, as realizações do Espírito. Assim, o caminho percorrido pela consciência ao se experimentar na *Fenomenologia do Espírito* parte do mais abstrato, chega a compreender-se enquanto natureza e se vê presa a

compreensões exteriores de si, enquanto leis lógicas ou psicológicas, enquanto fisiognomia e frenologia, antes de se conceber como Espírito, como compreensão racional-histórica de seu mundo e de si mesmo enquanto si mesmo. Não se está diante de mera contingência histórica ou identidade racional, mas do movimento do próprio ser em sua negação de si para compreender-se enquanto história conceituada.

O percurso racional tão bem autodemonstrado na *Fenomenologia* aponta sempre para sua universalização, não obstante reconhecer, contudo, o momento essencial da particularidade. Cada figura do Espírito é momento do todo e é justamente por tal razão que o todo só pode ser compreendido a partir de seu aprofundamento em si. Nesse sentido, a famosa dialética do senhor-escravo indica que o livre está justamente na suprassunção de tais oposições e a liberdade do senhor consiste na liberdade do escravo e esta só é possível ao ser e reconhecer a liberdade humana. Nesse sentido, a escravidão é, de certo, um acontecimento histórico, mas não é, reconhecidamente e sob nenhum aspecto, um acordo da razão consigo mesma. A escravidão, assim, é contradição interna ao Livre que é superada, é desenvolver-se histórico que, embora real, é, sob o mesmo aspecto, inefetivo. Por isso o caminho da Razão é o de suprassumir tal inefetividade. Do mesmo modo, na *Filosofia do Direito*, Hegel aponta as insuficiências que a sociedade civil tem em lidar com a miséria e a pobreza por conta de seu próprio princípio de interesse e que, muito embora nesse sentido certa forma de colonialismo – ao que Hegel reconhecia em seu tempo – pudesse ser a solução para seus problemas, sob o mesmo aspecto Hegel não deixa de apontar que o melhor para colonizador e colônias é a liberdade de ambos entre si. Não se configura, desse modo, legitimação direta do colonialismo, mas antes constatação histórica de seu uso como solução provisória às contradições de sua sociedade, indicando, inclusive, a universalização racional na superação de tais práticas.

Certamente tais argumentos não demovem os críticos que apontam Hegel como um pensador do racismo-colonialismo. Mas a reserva do material conceitual universal para seus escritos de punho próprio denota a consideração com a compreensão universal daquilo que Hegel se propunha a discorrer. A preocupação com o que publicar e com o que reservar apenas às suas lições não é irrelevante, reflete o esforço filosófico de distinguir o conceito da representação, a necessidade

da contingência. Isso, no entanto, isentaria Hegel da acusação de racista-colonialista? Sustenta-se que não. Ao imediato não há dúvidas: Hegel era racista-colonialista, humano de seu tempo e como relatado em algumas de suas lições, concordava com algumas elaborações de teorias racistas da época. Seus textos de aula, nas passagens mencionadas, são inequívocos no sustentar a superioridade de raças frente a outras. Só se poderia salvar Hegel, assim se se fechassem os olhos às atrocidades que ele teria dito, em aulas ou não, e desconsiderasse que elas eram marca efetiva de seu pensamento, base do neocolonialismo e imperialismo europeu que então se seguiram, discurso legitimador do ocorrido.

Ainda que não se leve em conta outras manifestações de aula que descreditam a relevância do racismo-colonialismo, como por exemplo,

> Deve-se notar antes de tudo, quanto à diversidade de raças humanas, que não nos concerne absolutamente na filosofia questionar se as raças humanas provêm de *um* casal ou de muitos. Deu-se importância a essa questão – meramente histórica – porque se acreditava poder explicar, pela admissão de uma proveniência [a partir] de muitos pares, a superioridade espiritual de uma espécie humana sobre as outras, [e] mesmo se esperava provar que os homens eram por natureza tão diversos em suas capacidades naturais, que alguns deviam ser governados como animais. Mas da proveniência não se pode tirar nenhum argumento para o direito ou o não-direito dos homens à liberdade ou à dominação. O homem é em si racional: nisso reside a possibilidade da igualdade de direito de todos os homens – a nulidade de uma diferenciação rígida em espécies de homens com direitos, e [espécies] sem direitos. (HEGEL, 1995, § 393, p. 55).

– passagem da *Enciclopédia* em que Hegel explicitamente descredita as concepções racistas de humanidade o que, por si só, choca-se com as interpretações que imputam a ele posição de justificação racializante da desigualdade – ainda seria possível questionar se tais asserções realizadas não teriam sido feitas tendo em mente a própria conceituação racional filosófica concebente de seu desenvolvimento universal ou, na verdade, se seriam o que os europeus de então pensavam sobre os outros povos. Seria possível, ainda, que Hegel não levasse em conta a particularidade do próprio ponto de vista do qual partia ao discorrer sobre o percurso de universalização racional?

Como anteriormente mencionado, Hegel lecionava para europeus, no contexto histórico de sua época, a partir de um ponto de vista europeu, marcado pela cultura europeia da época. Não estaria Hegel colocando em suas lições, assim, já que sua filosofia então resultante se devia ao mundo europeu, o modo como os próprios europeus viam e lidavam com os outros povos do mundo, conduzindo-os à subjugação e dominação, e não, propriamente, indicando a normatividade inerente à compreensão racional do mundo humano? Não estaria o filósofo de Berlim, ao relatar o plano meramente histórico dos povos, simplesmente espelhando as ideias dominantes em seu meio, ainda que sem endossá-las como necessárias conceitualmente? Não estaria Hegel, na verdade, acusando a mentalidade europeia da época justamente do racismo-colonialismo que hoje se apontam em seus textos? Afinal, Hegel falava deste ponto de vista enquanto humano histórico, ciente dos problemas que os europeus à época enfrentavam, discutindo seus temas de aula com outros europeus cuja cultura também era constituída destes problemáticos e inumanos pontos de vista. Tampouco se pode esquecer que Hegel concebe o filosofar como reconciliação da razão com seu tempo, neste caso, tempo marcado pelas contradições humanas bem apontadas por seus acusadores, contradições não superadas por seu espírito, das quais não se esquivava, mas nunca cristalizadas as considerava.

Talvez isso seja ir longe demais. No entanto, como mencionado acima, as suas obras de maturidade de punho próprio apontam a direção da universalização e não se furtam a condenar compreensões inumanas acerca do humano. Sua filosofia publicada insiste, nesse sentido, reiteradamente, na dignidade racional de todo ser humano enquanto marcado pelo Livre que é e partícipe incontesto da comunidade ética universal.

4. Hegel leitor de Hegel?

Seria possível imaginarmos, então, Hegel leitor de Hegel? Ou mesmo Hegel contra Hegel a partir da letra de sua própria filosofia? Não seria, justamente, este o poder e a direção de sua dialética especulativa, apontar a revolução permanente que a Liberdade trilha em seu caminho de compreender-se sempre mais livre? Essa

mesma dialética, que não se contenta com o imediato nem repousa no estabelecido, que exige que o Livre se revele como aquilo que não apenas é, mas que se torna, e que implica, necessariamente, a crítica de seus próprios pressupostos e a reelaboração do estabelecido, não seria essa a dialética a ser considerada e considerante? Neste ponto não se trata de criticar Hegel a partir de fora, mas de compreender que, de fato, o ponto central de sua filosofia choca-se com algumas próprias passagens racistas-colonialistas que, à luz do próprio desenvolvimento da Liberdade, mostraram-se em sua luz verdadeira, a de racistas-colonialistas e que, portanto, a Razão que a si se concebe é capaz de reconhecer seus próprios erros e corrigir aquilo que anteriormente havia sustentado como racional. A Razão hegeliana não é abstrata, mas é marcadamente histórica e profundamente materialista, é razão que se insurge a partir de seu próprio interior como de suas próprias contradições, de suas dores e de seus impasses.

Além do anteriormente apontado, a discussão sobre o racismo-colonialismo no sentido biológico presente na obra de Hegel, os debates também discutem se ele seria ou não racista-colonialista por apontar a constituição histórico-geográfica de comunidades humanas e a suposta superioridade de um povo em detrimento de outro. Tomando o caminho mais extremo, quaisquer dessas formas – e Hegel as sustenta em suas lições orais – caracterizam o racismo, seja ele biológico, geográfico ou étnico, pois advogam a superioridade europeia frente aos povos do mundo. No entanto, o espírito da filosofia hegeliana é capaz de reconhecer tais equívocos e, junto do desenvolvimento histórico da Liberdade, pensar seu mundo e repensar seus atos espirituais. A Liberdade conforme concebida hegelianamente não eterniza a dominação, mas domina a eternidade, sabe que é seu próprio autodeterminar-se e compreende que a negação da liberdade do outro é, portanto, a negação da própria Liberdade. Conforme Klaus Vieweg,

> Hegel konstatiert die sehr unterschiedlichen Entwicklungsprozesse der Regionen mit ihren erheblichen Differenzen in der Art und ‚Geschwindigkeit' der Entfaltung von Rechts- und Staatsstrukturen, im Fortschreiten von Freiheit (Freiheit als dem Innersten des Menschen) hin zur Freiheit aller, unabhängig von ihrer zufälligen Naturbestimmtheit. Sein universalistischer Grundgedanke der allgemeinen Freiheit, der sich gegen Judenhass, gegen die Entrechtung ethnischer Gruppen, gegen die Diskriminierung aufgrund natürlicher

> Differenzen richtet, kann Argumente für den berechtigten Kampf gegen jede noch bestehende Spielart des Rassismus bereitstellen. (VIEWEG, 2020, p.).

Outrossim, não são objetos de negociação, para Hegel, a liberdade humana, os direitos fundamentais, a dignidade infinita do humano qualquer seja sua origem, classe, gênero, etnia. Nesse sentido e reconhecendo o caráter materialista da filosofia hegeliana, que a marca como expressão tanto da configuração histórica europeia à época quanto como referida ao e realização do Espírito Absoluto, e reconhecendo os desenvolvimentos históricos da Liberdade desde a universalização de Hegel até os dias de hoje, não seriam, justamente, as filosofias anticoloniais como simultaneamente negação e afirmação do que Hegel colocava? Não seriam elas, em verdade, a expressão viva da negação determinada, que nega a si mesma para afirmar-se mais universalmente singularizada? Ou, dito de outro modo: o negar a filosofia hegeliana é, sob o mesmo aspecto, a sua afirmação, pois tal é o realizar-se da Liberdade e o desenvolver de seu Conceito absoluto. Assim, a revolução permanente proposta pela filosofia hegeliana, que tem no Estado a marcha de Deus na Terra, é absolutamente capaz de reconhecer seus erros, suas elaborações incorretas e, justamente por isso, renovar-se e progredir, desenvolvendo a profundidade cada vez maior do livre e da relação do Espírito consigo mesmo. Trata-se, assim, do autoelaborar-se do pensamento em determinações próprias no caminho da universalização, do tornar-se cada vez mais transparente para si mesmo à medida que mais se contrasta em si mesmo, suprassumir a alteridade e realizar atualmente a liberdade universal.

5. Considerações finais

À guisa de conclusão, faz-se sempre necessário, enquanto necessário for o querer do afirmar-se racionalmente, ressaltar a importância do desenvolver histórico para a filosofia hegeliana, pensamento que não se antecipa a si nem se abandona a abstrações. O curso de universalização da Razão, oras, não é outro que a história conceituada e seu desenvolver-se racional. Nesse sentido, quanto às passagens racistas-coloniais, não quis o pensamento assim determiná-las como retrógradas,

justificadoras do colonialismo, reconhecendo seu caráter de particularidade particularizada em vez de universalização pela particularidade? Não seria esse o próprio propósito do pensar hegeliano, sabedor da diferença entre o que é expressão contingente de determinada época e o que é válido universalmente, que sabe reconhecer que o Espírito não é o constituir-se mera negação abstrata, mas o negativo de si mesmo que se eleva sobre si mesmo para universalizar-se concretamente? Conforme ensina Pedro Novelli,

> Nas Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de 1821, Hegel conceitua a filosofia como o agarrar seu tempo no pensamento. Nas Lições sobre a Filosofia da História Universal (2008), ele afirma que o tempo da filosofia é o que aconteceu e o que acontece, ou seja, o passado e o presente, porém não o futuro porque a filosofia não faz profecias (HEGEL, 1999b). Por isso, a filosofia hegeliana não se caracteriza por meio do que deve ser feito nem se trata de uma preparação para o que poderá sobrevir. Os textos de juventude de Hegel são precisamente considerações sobre o que aconteceu e o que acontece, e o que aconteceu para ele é o que os homens fizeram, e o que acontece é o que os homens fazem. Nada mais simples e fácil, mas talvez precisamente por isso, também, nada mais complicado e exigente. Ater-se ao que é e pacientemente acompanhar seu desenvolvimento não parece ter sido outra coisa senão a ocupação hegeliana. A filosofia chega sempre atrasada (HEGEL, 2010), conforme ele escreve na sua Filosofia do Direito, mas não porque é refém do que acontece, e sim porque, na verdade, se dá ao mesmo tempo em que a história acontece, visto que o pensamento em sua atividade não é um pausar para somente em seguida entrar em cena. Antecipar-se à coisa, ao que acontece e poderá acontecer se dá pela aceitação do que é dito, pois aí cabe tudo e tudo é recebido. No entanto, não é o que a coisa será nem o que acontecerá, mas o que se espera e se quer que a coisa seja e o acontecer igualmente. (NOVELLI, 2015, p. 80).

Avança desse modo o pensamento porque quer o pensado e pensa o querer, concebe sua história como realidade e efetividade onde escalabros e brilhantismos mutuamente atuam-se, conduzindo assim o Espírito, e o programa da Liberdade tão acuradamente enunciado por Hegel continua a sistematizar suas determinações e a progredir na concretude. Como seria possível sustentar hoje que o espírito chinês não é o responsável pelas mais significativas mudanças sociais dos últimos setenta anos? Que no antropoceno há que se ignorar a filosofia *ubuntu*, apagada pelo racismo-

colonialismo? Que atualmente há que se fechar os olhos para o *buen vivir*? E tantas outras...

A leitura de Hegel contra – e a favor de Hegel –, marcada sempre pela consideração racionalmente histórica e historicamente racional conclui justamente que a Razão continua a trilhar seu caminho apontando o percurso trilhado e quisto e a trilharmos e querermos em sua – e nossa – realização, a universalização concreta da vida em comunidade e o reconhecer e superar daquilo que se tornou meramente histórico, mas não mais racional.

Referências

FERREIRO, H. Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo. *Hermenêutica Intercultural Revista de Filosofía*, n. 31, pp. 187-208, 2019.

HARDIMON, M. O. Where Did Hegel Go Wrong on Race? *Hegel Bulletin*, v. 45, n. 1, pp. 23–42, 13 mar. 2024.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – Filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Filosofia da história*. Tradução de M. Rodrigues e H. Harden. Brasilia: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAURENTIIS, Allegra de. Race in Hegel: Text and Context. In: EGGER, Mario (Org.). *Philosophie nach Kant:* Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie. Boston: De Gruyter, 2014. pp. 591-624.

JAMES, D.; KNAPPIK, F. Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the "Concept" and the Taxonomy of Races. *Hegel Bulletin*, pp. 1–28, 7 dez. 2022.
MAGALHÃES, P.; VELIQ, F. Racismo e teoria das raças em Kant e Hegel. *Sapere Aude*, v. 15, n. 30, pp. 868–886, 25 dez. 2024.

NOVELLI, P. G. A. Das origens do interesse filosófico de Hegel sobre a história. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences,* Maringá, v. 37, n. 1, pp. 75-81, jan.-jun. 2015. DOI: 10.4025/actascihumansoc.v37i1.26353. Disponível em: http://https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/26353/pdf_45 Acesso em: 15 mar. 2025.

SANGUINETTI, F. Ratio e raça. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 18, n. 32, pp. 1–40, 23 abr. 2022.

VIEWEG, Klaus. *Warum Hegel kein Rassist war*. Die Welt, 24.12.2020. Disponível em: https://www.welt.de/kultur/literarischewelt/plus220307470/Hegel-Experte-Klaus-Vieweg. Acesso em: dia mês ano.

Seção 4
Temas Hegelianos Variados

23. A atualidade do conceito de pessoa em Hegel

https://doi.org/10.36592/9786554602655-23

Ligia Ranara Rocha Paes[214]

Resumo: Hegel considera o conceito de pessoa dentre outros textos também no escrito sobre a *Filosofia do Direito*. A *Filosofia do Direito* é uma análise lógica do conceito e da ideia do direito em relação com o que se já desenvolveu historicamente, ou seja, o Estado e a pessoa. Na presente reflexão interessa o conceito de pessoa e como este pode ser pertinente nos dias atuais. O que é ser pessoa, como se é pessoa, quando se é pessoa e qual o alcance do ser pessoa são questões que orientam esse escrito. Tais questões são consideradas a partir da *Filosofia do Direito* de Hegel e em particular segundo as reflexões apresentadas pelo pensador alemão na seção dedicada ao denominado Direito Abstrato. O termo abstração indica duas interpretações bastante imediatas que são, em primeiro ligar, o sentido de algo irreal e sem qualquer relação como o mundo concreto e, em segundo lugar, como algo indeterminado ou vazio de todo e qualquer conteúdo seja natural ou histórico. Nessa segunda compreensão aparece a sugestão da universalidade do conceito de pessoa que não pode ser condicionado senão por si mesmo. Isso significaria que não importa quem ou o que alguém seja para ser tomado como pessoa, pois o próprio conceito de pessoa põe o ser pessoa. Mas, o conceito é atividade do pensar, do pensamento e é exatamente este que funda o ser pessoa através da lógica, da coerência e da sistematicidade. Disso tudo resulta o caráter de transparência pelo pensamento e do pensamento pelo qual todos podem participar e se encontrar numa ágora comum. Não se pode deixar de indagar qual argumento poderia ser apresentado tanto para universalizar o ser pessoa como restringi-lo. Já se negou o ser pessoa no passado e isso ainda se repete no presente. Quando isso foi feito e quando isso ainda é feito não foi porque houve uma apropriação indevida do pensamento, do pensar? Afinal, de quem é o pensamento? Pertence em definitivo a uns mais do que a outros?
Palavras-chaves: senhorio, servidão, serviço

Introdução

A Filosofia do direito de Hegel não é algo que se lê como um manual pronto do começo ao fim. O título também comporta a questão do direito natural e da ciência sobre o Estado. Hegel enfatiza que se trata de um esboço o que indica ser de caráter

[214] Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail para contato: ligiaranara@hotmail.com..

inacabado. Deve-se considerar que se trata de um texto datado do final do século XIX e com estilo próprio. O texto exige a compreensão do contexto no qual ele foi escrito assim como o conhecimento do estilo do autor.

O objetivo de Hegel é traduzir conceitualmente temas como a liberdade, o direito, o Estado, a cidadania que ele já reconhece estabelecidas no cotidiano das pessoas, mas que estão envoltas numa compreensão especulativa. Hegel não introduz novidades, mas se empenha em demonstrar como o que já está em curso pode ser compreendido filosoficamente. Enfim, Hegel busca expor como o que se instituiu historicamente já se pensou.

A Filosofia do direito é uma análise lógica do conceito e da ideia do direito em relação com o que se já desenvolveu historicamente, ou seja, o Estado e a pessoa. Além disso, Hegel se esmera em demonstrar como o direito é pensado e praticado com base no que se tem pensado sobre ele. Assim, não é suficiente descrever o direito empiricamente nem historicamente, mas se faz necessário que se compreenda o mesmo filosoficamente ou que se explicite as razões de sua razão de ser. A dificuldade do texto de Hegel reside em sua linguagem lógica e reflexiva que não condiz simplesmente com o contar de uma história ou de fatos.

A Filosofia do direito é uma ampliação do que já foi apresentado no texto da Enciclopédia. A ampliação ainda é enigmática pela própria comparação que Hegel faz com o tecido de Penélope, ou seja, que a filosofia é sempre um fazer e refazer. Isso se equipara a afirmação de Wittgenstein que na filosofia vence quem chega por último ao fim. Com isso se quer dizer que a filosofia demanda tempo de maturação para sua execução.

A abordagem dialética hegeliana remete também a uma constante construção e reconstrução como um certo ceticismo que se realiza e não abdica da positividade.

O direito natural evocado no título da obra indica uma mudança de paradigma fundante do direito, ou seja, de uma entidade como Deus para a natureza ou o que se põe ao alcance da ação humana. As ciências naturais também mostram uma natureza que não é mais uma criação divina, mas algo que se faz por si mesma assim com também se organiza. De uma compreensão teológica se vai a uma naturalista.

No entanto, não há leis de fato na natureza, mas sim o que lá colocamos como reconhecimento de uma ordem. Assim, o ser humano não está tão somente refletindo

em si a natureza, mas atuando sobre ela, conhecendo-a, interpretando-a, colocando-a. Por isso, a natureza não é como pensava Galileu, ou seja, um livro escrito em linguagem matemática como uma objetividade a ser apreendida. Então, o que seria a natureza sem a apreciação humana. Tais leis são formas humanas de organizar o mundo.

A crítica às leis naturais feitas por Bacon, Descartes, Leibniz, Hume desembocam na transcendência kantiana da coisa em si. Kant reconhece que há leis naturais que chegamos a conhecer e leis que aplicamos à natureza para que ela "faça" o que queremos dela. No entanto, a ideia kantiana da coisa em si afirma a objetividade de um mundo absoluto que nos é inacessível, separado, um fora, mas que mesmo assim é "algo". Com tal perspectiva Kant fica muito próximo, senão inserido, da tradição teológica. As categorias que nos permitem conhecer o que experimentamos sempre estiveram aí. São transcendentais e não históricas.

Segundo Hegel é impossível termos uma visão objetivista pura do mundo, das coisas, como se estivéssemos fora, pois sempre estamos dentro. Assim, essência e aparência não são tão distintas e ou apartadas como se pensa. Ambas estão presentes em tudo. Além disso, o reconhecimento da finitude na qual nos encontramos indica o limite real de tudo. A universalidade da coisa em si aparece em nossa linguagem eidética que transcende os limites dos entes e da coisificação. A objetividade de uma coisa depende de seu lugar no mundo e de como a apreendemos e não como algo que se encontra lá fora. Não há uma observação neutra ou que prescinda do mundo e de como o apreendemos.

Quando se diz sobre algo que é genérico como, por exemplo, o Estado, não há referência a um Estado individual, mas à generalidade do Estado ou uma subcategoria. Ao se falar de um caso particular já é necessário ter uma compreensão prévia desde uma generalidade. Então, ao se falar sobre o Estado brasileiro é necessária a compreensão genérica de Estado. Nesse sentido a lógica formal e ou estática não captura o processo pelo qual algo vem a ser o que é como a lógica apresentada por Hegel.

É a partir desse contexto ou pano de fundo que se deve pensar o conceito de pessoa, ou seja, não como algo que sempre esteve aí e foi descoberto, mas como algo que os seres humanos criaram a partir de sua segunda natureza que, deve-se notar,

continua como natureza. Contudo, trata-se uma natureza sabida e reconhecida e, assim, assumida. Não se deve confundir facilmente o que é natural com o que já é regulado ou regulamentado. A natureza não é uma realidade estática e que existe na ausência da contingência. A visão iluminista de uma natureza fixa e objetiva coincide com uma visão mítica da natureza como não podendo ser outra coisa senão o que se entende por ela. A modernidade introduz a ideia de que a natureza, a objetividade não está carente de subjetividade ou de perspectiva o que, aliás, permite que se construa conhecimento. Para uma objetividade que não se move ou que pode ser compreendida estaticamente a prioris transcendentais fazem todo sentido. Por um lado, isso viabiliza o compartilhamento de visões sobre o espaço e o tempo. Por outro lado, isso inibe pontos de vista diversos e destoantes que seriam tomados como distorções. Desse modo, conforme Hegel conceitos estruturantes se fazem necessários para que a objetividade seja compreendida. A subjetividade da objetividade não esconde a objetividade, mas a revela universalmente. O que se afirma sobre espécies vegetais ou animais dizem respeito ao contexto no qual se encontram, mas também exemplificam as construções teóricas que as caracterizam. Além disso, A classificação das espécies encerra em si normatividade que se põe diante de manifestações arbitrárias r casuísticas.

As ciências teóricas interessam-se por casos gerais ou de caráter universal ou como o que perdura. Mesmo assim as afirmações universais teóricas fazem parte de um contexto particular de uma época determinada. Apesar disso busca-se nas ciências teóricas uma definição amparada em pressupostos que estabeleçam normas ou direcionamentos.

Nas ciências humanas, estudam-se os tipos de vida humana como expressões culturais e históricas. Na ciência do direito, estuda-se o modo como o ser humano se torna pessoa (livre, responsável, sujeito de direitos), inserido em relações jurídicas e sociais com os outros. Ou seja: o direito trata da forma de existência humana como pessoa livre em um mundo normativo e político.

Hegel foi um dos primeiros filósofos a perceber que somente se pode teorizar sobre algo se já se tem algum conhecimento tido como prévio em relação a esse algo. No entanto, isso é fruto do que veio a ser a partir de onde se encontra no aqui e agora. Assim, uma biologia evolutiva depende de uma biologia observacional que também

não ocorre de qualquer jeito. Desse modo toda investigação precisa levar em consideração o que se pode e se deve saber no presente. Não há arqueologia sem o conhecimento e reconhecimento do que já se tem. Toda história científica termina no presente que é de onde partimos para entender o que desejamos. De igual modo Hegel considera uma teoria do Estado e do direito a partir do que já se tem como estabelecido atentando para o fato de que tudo veio a ser o que hoje é. A origem do Estado e do direito encontram-se nos conceitos sobre os mesmos que vigoram no presente.

Como o termo pessoa, persona remete à máscara que os atores romanos usavam no teatro, poder-se-ia dizer que a natureza esconderia o ser pessoa em suas diversas manifestações. No entanto, a sobreposição da máscara na existência humana é uma autoimposição que ultrapassa os condicionamentos do momento. Da máscara teatral os seres humanos chegaram até à compreensão jurídica de um ser com direitos e deveres. A "personalidade" ou "ser pessoal" é protegida pelo direito em sua forma universal. Isso significa que o sistema jurídico oferece uma estrutura que garante a proteção da individualidade de cada pessoa. A esfera do "direito abstrato ou formal" se refere ao conjunto de normas que salvaguardam os direitos da personalidade, considerando o ser pessoal como uma questão legal. Normalmente, falamos das possibilidades de ser uma pessoa como algo interno. Na verdade, são formas externas que aprendemos a instanciar e a avaliar algumas delas como equivalentes em conteúdo. As formas externas aparecem como "um mundo existente". Em todo caso, "esses dois lados da ideia", ou seja, do sujeito em ação e do ser pessoal, são "mediados entre si". A "esfera da moralidade" é caracterizada por Hegel como a forma prática (ou seja, a ideia) da pessoa livre "em sua divisão ou existência particular". Ela abrange ou é "o direito da vontade subjetiva em relação ao direito do mundo". Pois só há direito quando os sujeitos pessoais julgam sobre o que é legal a partir de sua perspectiva finita. A subjetividade no julgamento e na relação com o mundo é, portanto, a base objetiva de todos os esforços por uma objetividade trans subjetiva em todas as formas de mudança de perspectiva. Essa absolutidade do ser subjetivo é que cria a tensão entre sujeito e objeto, assim como entre ser sujeito e ser pessoa. Com a moralidade a legalidade do direito ainda não se põe plenamente porque é a subjetividade que se afirma aqui. A eticidade é o ethos internalizado da

pessoa na comunidade e, posteriormente, na humanidade. Ela consiste no reconhecimento da ordem externa, normativa e, em parte, legal das pessoas em suas relações umas com as outras. Portanto, é a vida ética moldada por nós mesmos, que ativa a "unidade e verdade" dos "dois momentos abstratos", da moralidade subjetiva e do mundo ético objetivo.

O imperativo jurídico

Hegel no parágrafo 36 de sua *Filosofia do Direito* apresenta o imperativo jurídico que ordena o seguinte: "Sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas".[215] Ora, a ordem para ser uma pessoa ou se refere a algo do qual já se partilha, porém não necessariamente tendo consciência disso ou então que seja assumida tal característica como algo que se apreende. Qual seria aqui o posicionamento hegeliano? O ser humano é uma pessoa desde todo o sempre ou se torna uma pessoa?

No parágrafo inicial da seção dedicada ao Direito Abstrato Hegel permite o reconhecimento de sua perspectiva. Ele escreve que "A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*". (Hegel. 2010, § 34, p. 79) A vontade livre, a vontade que se quer livre ou simplesmente que quer a liberdade como a si mesma enquanto o que é assim conceituado não é senão a liberdade que se faz vontade e a vontade que se faz livre. Nesse sentido não há conteúdo algum que a vontade livre se dê que possa ou esgotar ou limitar a si mesma enquanto livre. Isso significa que a vontade livre se esvazia ou já está esvaziada do que quer que possa caracterizá-la ou se manifestar como sua expressão. A universalidade da vontade livre aparece nesse seu esvaziamento de conteúdo ou que não seja ela mesma. Portanto, a vontade livre se dá, assim, na imediatez ou na sua apreensão mais imediata. No entanto, na continuação do parágrafo 34 escreve Hegel que "Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente consigo mesma – vontade *dentro de si singular de um sujeito*."[216] Deve-se lembrar aqui que Hegel certifica

[215] Hegel. 2010. § 36, p. 79.
[216] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

a ideia do direito enquanto unidade do momento do conceito e da efetivação.[217] Desse modo, a vontade livre em si e para si encontra-se efetivamente conceituada e conceituadamente efetivada, mas também indiferenciada diante da realidade que se lhe opõe como um outro. Mas, a vontade livre negou a realidade ou o fora dela como algo outro que não ela mesma, isto é, a vontade livre faz de si a realidade e da realidade ela mesma. É essa "efetividade negativa" que confronta a vontade livre consigo mesma como que exigindo da mesma vontade livre sua afirmação em algo aparentemente outro dela mesma. Nas palavras do próprio Hegel "Segundo o momento da *particularidade* da vontade essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto singularidade *excludente, ao mesmo tempo* tem em vista esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si".[218] Por isso, a vontade livre em si e para si no conceito enquanto conceito é também efetividade que já se dá na determinação da indeterminação. Então, novamente, qual a posição hegeliana em relação à pessoalidade inata ou adquirida? Hegel permite afirmar que a vontade livre já é livre em si, mas isso é menos que nada se não se efetiva. A efetivação da vontade livre reside na consciência consciente de si e que se quer assim. Daí, a liberdade na vontade livre é a liberdade sabida, reconhecida e quista. Não se trata de mera incorporação, mas de assunção da corporificação. Não é o que é herdado nem o que é presenteado, mas o que se busca, se quer e se realiza. Por conseguinte, não basta o ser da liberdade, mas se faz necessário a liberdade do ser. Sim, o ser humano é livre na indeterminação, mas a liberdade é exercício de seu querer. O ser humano não é obrigatoriamente livre, mas é a obrigatoriedade que se quer obrigar à liberdade. Em outras palavras, o ser livre, a vontade livre é que quer não porque é obrigada, mas quer porque o quer e, mesmo encontrando-se sujeita à coerções de toda ordem aceita as coerções e age livremente ainda que nem sempre reconhecendo que ao que se submete é resultado de sua escolha. Desse modo, poder-se-ia dizer que o ser humano é pessoa de forma inata, mas, ao mesmo tempo, não é porque a afirmação de pessoa para o ser humano não se realiza somente na afirmação, mas também na sua confirmação. Portanto, não é suficiente saber-se livre nem se afirmar livre, mas é necessário que se demonstre como se é livre. A liberdade

[217] Hegel. 2010, § 1, p. 47.
[218] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

confrontada por limites não é somente liberdade negada. É também liberdade afirmada no como se é livre. Assim como a ideia do direito é seu conceito e sua efetivação, a liberdade é, igualmente, seu conceito e sua efetivação. Para Hegel tudo não se resume nem à figura do sujeito nem à figura do objeto, mas na suprassunção do sujeito e do objeto que resulta na relação entre um e outro, relação pela qual cada um deles, sujeito e objeto, se constituem enquanto tais. A liberdade não é a afirmação de um solipsismo e também não é a afirmação de um determinismo. Aquele que é livre não somente adequa tudo a si, mas também se adequa a tudo. O sujeito não é unicamente aquele que subjaz a tudo e nem o objeto aquele, como um inerte, que está jogado aí. Contrariamente a isso, o que se tem é a redução do objeto ao sujeito ou do sujeito ao objeto. Ou se implanta um subjetivismo ou um objetivismo sendo ambos de caráter absoluto. Aqui ser é ser como, identificar-se com o sujeito ou com o objeto. A diferença não é suprassumida, mas suprimida porque não cabe na identidade. Quando não se é como, então não se é e, sob essa ótica não ser não é mais do que não ser.

A relação entre sujeito e objeto não é simplesmente um outro além do sujeito e do objeto, mas o outro de si que sujeito e objeto constituem. Sujeito e objeto são o que são pela relação um com o outro, pois o que é, para Hegel, é o que está vindo a ser. Não se aplicaria o mesmo raciocínio ao conceito e à realização de pessoa? Mesmo já sendo pessoa, não se torna o que é porque veio a ser pessoa? Esse processo já se encontra realizado conceitualmente, mas sua efetivação é sempre histórica, ou seja, o que sempre se põe em todos os tempos até hoje.

O conceito de pessoa na Filosofia do Direito

Dizer que o ser humano já é pessoa desde todos os tempos não significa dizer que é naturalmente pessoa, pois uma tal compreensão não se encontra em estado de natureza como o próprio Hegel afirma porque o ser humano é marcado pela sua segunda natureza, isto é, a história. Por isso, na história aprendemos o valor infinito do ser humano e de sua pessoalidade. A pergunta que cabe agora responder é: como se é pessoa segundo Hegel? Como o conceito se efetiva para se ter a ideia de pessoa?

No parágrafo 12 das *Lições sobre a Filosofia do Direito* de 1817-1818 que seriam as primeiras *Lições,* Hegel escreve que "O indivíduo livre é a pessoa".[219] Liberdade e pessoalidade são relacionadas de forma consequente, pois ao se falar de indivíduo livre fala-se necessariamente de pessoa e ao se falar de pessoa fala-se também necessariamente de liberdade. Assim, Hegel também indica que não há pessoa sem a liberdade colocando esta como condição daquela. Nos adendos do parágrafo 34 da *Filosofia do Direito* diz Hegel que a ideia da vontade plenamente realizada é o conceito também plenamente realizado e este manifestado como ser aí não seria senão seu próprio desenvolvimento. O conceito tomado imediatamente já contém em si, nas palavras de Hegel, "todas as determinações", mas acrescenta que as mesmas não se encontram ainda desenvolvidas. Por isso, o conceito é abstrato nesse momento. Daí, afirmar que o indivíduo é livre não permite de imediato a compreensão das oposições que o confrontam. O conteúdo aqui se identifica com o que imediatamente se afirma. O indivíduo é seu próprio conteúdo do qual, aliás, ele não se diferencia. Imerso em si mesmo o indivíduo não se diferencia em si mesmo, muito menos em relação a um outro. Aliás, qualquer outro não é visto senão como um irreconhecível porque não é como, não é tomado como idêntico. Contudo, nessa indeterminação do indivíduo em si manifesta sua determinação, ou seja, como indeterminado. Assim, a identidade do indivíduo, vazia de tudo inclusive de si ao não se determinar no que o indetermina, manifesta sua singularidade, sua indivisibilidade. "(...) vontade singular – a pessoa."[220]

Uma possível resposta à definição de pessoa, segundo Hegel, seria inicialmente o esvaziamento de toda e qualquer determinação, conteúdo, caracterização, etc porque não haveria determinação alguma que poderia contemplar em si o alcance da pessoalidade. Com isso a primeira determinação de pessoa seria sua indeterminação, porém não como redução ao que quer que seja. Dessa forma a pessoa é o ser humano em si que não pode ser condicionado senão por si mesmo. Fala-se aqui da unicidade, da singularidade do ser humano no qual toda a humanidade sempre se encontra presente e visível. Por isso, livre de tudo e de todos e bastando-se a si mesmo. O conceito de livre-arbítrio absoluto é o ser livre finito. Começamos com o ser individual

[219] Hegel. 1983, § 12, p. 44.
[220] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

livre, e o progresso é que ele se liberta dessa finitude. Até aqui todo ser humano seria tomado, em si, como pessoa, porém persiste o fato de que não é suficiente tal afirmação se não se demonstra isso no ser aí. Afinal, como já dito, somente se chega a ciência da pessoalidade na universalidade da abstração após a suprassunção das determinações. Somente assim o conceito se estabelece como o que sempre esteve aí porque veio a ser. Portanto, a abstração da pessoalidade precisa se desenvolver e chegar à totalidade de si na efetividade. Mesmo que nenhuma forma nem conteúdo possam realizar a totalidade do conceito de pessoa, cada forma e cada conteúdo assumidos efetivam a pessoalidade assim também como a comprometem. A realização advém de que o ser pessoa aparece, se dá no que pode ser assumido enquanto possível e, o comprometimento que pode pôr a perder o ser pessoa reside na finitude do que é assumido. Hegel se confronta em seu tempo, para ele um novo tempo, com a unidade do público com o privado que determinava o ser pessoa a partir de poderes até então feudais, portanto, segundo os interesses dos senhores feudais. A separação entre o público e o privado com o gradual estabelecimento do Estado traz como novidade a direção do público sobre o privado. Duas esferas da vida humana que passam a se desenvolver em suas singularidades, mas sempre tendo a esfera pública como referência universal. Interessa para o ser pessoa a nova concepção que passa a se estabelecer sobre o direito da qual a *Filosofia do Direito* de Hegel é expoente de destaque. Com a regulação do público sobre o privado, o direito de apropriar e de possuir se torna a expressão do reconhecimento de que aqueles que se encontram na organização social tem o direito de ter suas necessidades mais fundamentais satisfeitas. A propriedade deixa de ser gerida por uma vontade particular que condiciona todas as demais e passa a ser possibilidade de todos. Até a propriedade privada se torna expressão de que alguém tem o direito de algo para si. É digno de nota que a assunção da propriedade privada exige sua justificação, pois uma certa concepção de coletividade buscava a posse de bens para todos. Claro que alguém ou alguns zelavam sobre todos os outros. A posse privada se submete, então, a uma nova concepção de coletividade. A posse indiscriminada e a arbitrariedade de quem dispõe a propriedade já não encontram sustentação na individualidade, mas agora na coletividade. Por isso, as reivindicações legais não podem mais se apoiar no status da pessoa. Não é mais quem ou o que alguém é, mas simplesmente porque se é

independentemente de todo e qualquer complemento em relação ao que se é. A justificativa para a apropriação e a posse se tornam cada vez mais humanas e não mais prerrogativas de alguns escolhidos por alguma entidade que fala somente a uns poucos escolhidos. O reconhecimento legal da pessoa se contrapõe a toda e qualquer arbitrariedade e indeterminação que toda abstração poderia ensejar, porque não se pode simplesmente esperar que o conceito seja voluntariamente buscado e assumido por todos. A teoria da ocupação dava prioridade a quem primeiro chegava à propriedade. Hegel critica essa posição como fundamentada no acaso ou contingência. Com isso o comportamento humano seria ditado pela arbitrariedade que também se beneficia do desconhecimento e da imediata possibilidade de ação. A posição dos romanos antigos que compreendem a pessoa como quem se adequa e se submete à ordem social na qual se encontra, tendo assim, que aceitar as determinações desta sociedade, põe a propriedade nesse ordenamento que se aplica a todos. Hegel também vê aqui o problema do acesso à propriedade num contexto marcado pela cisão entre patrícios e plebeus. Além disso, o ordenamento social pode não passar de mera abstração porque conta com a igualdade inicial de condições para todos. Mesmo assim Hegel reconhece que esse é o percurso do humano como pessoa. Hegel não abona tais etapas, mas entende que foi o que o mesmo humano quis e fez para si. Segundo Hegel os fundamentos modernos da propriedade aparecem primeiro na revolução francesa. No entanto, o aspecto legal tanto do reconhecimento quanto da afirmação do ser pessoa não substitui o próprio conceito de pessoa que, muito mais do que um derivado da legalidade é, de fato, o que inspira e sustenta a afirmação legal. Seres humanos se veem como pessoas e sabem que esse saber precisa ser instituído para que se torne prática que se realiza constantemente.

> “Há cerca de mil e quinhentos anos que a liberdade da pessoa começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano. Mas apenas ontem, por assim dizer, que a liberdade da propriedade foi reconhecida aqui e ali como princípio. – Um exemplo tomado da história do mundo, da dimensão do tempo de que o espírito precisa para progredir na sua autoconsciência – e contra a impaciência do opinar.” (Hegel. 2010, § 62, p. 98)

Para Hegel o conceito de pessoa assume a importância da eliminação do senhorio de alguns sobre muitos, pois não é senão a expansão totalizante da liberdade que, embora afirmada no cristianismo, somente na modernidade, adquire status de efetividade porque também se explicita na constituição de um povo. A propriedade adquire desse modo seu lugar apropriado que não é outro senão a exterioridade, ou seja, o fora do humano ou na exterioridade da coisa. Já não é mais concebível enquanto instituída a coisa do humano, mas sim o humano da coisa. A propriedade não tem mais prerrogativas sobre o humano, mas o humano possui todas sobre a coisa. Nesse sentido a coisa recebe seu valor enquanto o ser humano não, mas isso não porque o ser humano não seja reconhecido enquanto quem é. Ao ser humano somente se pode atribuir valor na medida em que é rebaixado à consideração de coisa, por exemplo, como mercadoria ou pelo que pode fazer, produzir seja na escravidão escancarada ou implícita sendo, em todos os casos, explorado, comprado e vendido. Ao ser humano o valor deve sempre ser estranho quando aplicado a si, pois ao ser humano cabe tão somente a dignidade que é fonte de todo valor dado às coisas e que o caracteriza independentemente do valor que significa e gera. Na medida em que o ser humano é valorizado sua dignidade é negada, pois o ser humano é causa e não resultado do valor.

> A palavra dignidade "origina-se do latim dignĭtas. Seu significado atual faz referência ao valor do indivíduo como ser humano. Em outras palavras, toda pessoa deve ser respeitada pelo fato de ser um indivíduo e em nenhum caso merece mais respeito ou consideração do que outras. Assim, a dignidade de alguém não depende da importância que se dá aos outros por uma circunstância ou outra, paralelamente, é um valor moral que não pode ser negociado de forma alguma". (https://etimologia.com.br/dignidade/)

No alemão o termo usado é "Würde" que denota um "valor" interno ao ser humano enquanto ser humano. Não se trata de algo atribuído, mas que é inerente ao ser humano, sendo, por conseguinte, desnecessário que seja dado a outro ser humano, pois ser humano e dignidade são uma e a mesma coisa. Para Hegel "a pessoa como a autoconsciência do espírito na liberdade do indivíduo" permite identificar o ser humano pessoa com a autoconsciência do espírito. Como o conhecimento do espírito é o mais concreto e, portanto, o mais difícil e exigente, de igual modo o conhecimento

do ser humano como pessoa percorre o longo caminho da história pelo qual os mesmos seres humanos reconhecem pouco a pouco sua dignidade e caráter espiritual, ou seja, elevado e inteligível que passa pela premência das necessidades e mais ainda pelas carências que marcadamente são naturais, mas que na organização histórica são cada vez mais satisfeitas. O ser humano ao reconhecer sua natureza espiritual suprassume as determinações naturais indo do “é mesmo assim” ao “tem sido assim, porém não precisa continuar assim”. A necessidade premente, a carência escandalosa coloca o ser humano diante da questão do porquê das mesmas. Seria uma determinação natural? Deve-se dizer que sim se a natureza é o que determina o ser humano. Contudo, adverte Hegel, que não há ser humano em estado de natureza, assim como também não há aí, liberdade, igualdade e fraternidade. O ser humano se põe no estado de natureza, mas o estado de natureza não põe o ser humano. O ser humano se dá como a suprassunção do estado de natureza que não implica em sua negação, mas sim na autodeterminação do mesmo ser humano.

Conclusão

A realidade política é a realidade dos diferentes níveis de realização da liberdade. Isso se evidencia no momento do direito abstrato no qual o ser humano isolado de seus semelhantes se compreende livre no que possui, nas coisas. O ser humano é aqui determinado pelo mundo dos objetos. O "direito" que Hegel discute não é o direito positivo (as leis concretas criadas pelo Estado), mas uma forma muito mais abstrata de permissão ou liberdade fundamental que um sujeito tem para agir conforme sua própria vontade. Esse direito abstrato precisa ser detalhado e especificado em normas jurídicas concretas, que então podem ser restringidas quando entram em conflito com os direitos e liberdades dos outros. Hegel, portanto, distingue entre o direito como algo geral e abstrato e o direito positivo, que é a concretização dessas permissões gerais na forma de leis e sistemas jurídicos. A liberdade e a autodeterminação do ser humano como menciona é o cerne do direito abstrato e isso não pode ser minimizado na Filosofia do direito. O direito começa com a permissão para o sujeito agir livremente, algo que é intuitivamente reconhecível como correto e válido pelo próprio sujeito, sem imposições externas. Hegel diferencia

essa ideia do direito das abordagens mais utilitaristas ou normativas que justificam o direito com base em objetivos externos, como a proteção do meio ambiente ou o bem-estar coletivo. Segundo Hegel, o direito não deve ser imposto de fora para dentro com o objetivo de atingir certos fins (como o benefício coletivo ou a maximização do bem-estar), mas sim baseado na liberdade fundamental do sujeito. Hegel argumenta que a pessoa não é apenas um sujeito isolado, mas um sujeito relacional: somos pessoas apenas em relação a outros sujeitos pessoas. Além disso, Hegel faz uma distinção importante. O direito abstrato não vem de uma origem transcendente (como um direito divino de um Deus pessoal) nem de um direito natural derivado de uma suposta natureza biológica humana (como o instinto de propagação da espécie, por exemplo). A ideia de Hegel é que o direito abstrato não se baseia em postulados metafísicos ou biológicos, mas na liberdade e na relação mútua entre os sujeitos pessoas. O direito abstrato surge da forma fundamental da ação humana, de modo que Hegel aqui desenvolve inicialmente uma espécie de análise fundamental do conceito universal da vida livre de uma pessoa. No entanto, o conteúdo da vontade, o objetivo almejado e a forma da ação devem ser escolhidos como algo especial dentro de um campo universal de possibilidades. Na realidade dada, aqui e agora, a ação concreta 'como uma individualidade exclusiva' responde ao 'mundo externo, imediatamente dado'. Toda ação, em sua individualidade empírica, aqui e agora, exclui todas as alternativas possíveis.

Situar a liberdade no plano dos objetos, das coisas significa ver o ser humano na posse de si enquanto corpo e das coisas que precisa para viver. Aqui se está no âmbito da particularidade que representa a universalidade da qual todos os seres humanos necessitam participar para viver. Portanto, ao se falar da posse de si, fala-se da posse do viver. O que se quer como propriedade é o querer de si. Se, inicialmente a coisa despossuída aparece como uma indeterminação isso já a caracteriza como determinada por quem a quer. Desse modo a pessoa se constitui como relação ao que possui e à sua atividade de se apossar, porém, para Hegel, o que torna a pessoa livre não é isso, mas a consciência de sua liberdade que a coloca acima das coisas sendo pessoa apesar das coisas. Hegel diferencia aqui sujeito de pessoa: sujeito é o indivíduo humano com todos seus traços empíricos e pessoa é uma abstração do eu vista como tal no quadro dos direitos.

A personalidade é, para Hegel, uma perfeição da autoformação. Não se trata de algo imediatamente visível, mas que exige autoconhecimento e desenvolvimento para que se efetive. Portanto, o conceito de personalidade não é de fácil definição e na história da filosofia aparece, por exemplo, em Platão como a consideração do imortal, como a alma, no qual a totalidade do ser humano está presente. Por isso, a atenção ao aspecto mortal do ser humano é importante porque remete obrigatoriamente ao como se vive. Assim, a formação da personalidade passa pela consciência do sujeito como um eu que voluntariamente atua sobre si ao atuar sobre o que sente interna e externamente. Não se trata de um sujeito resignado, mas que se esforça por se tornar autônomo e autossuficiente. Aqui se tem a relação entre o eu empírico localizado no mundo concreto, real e o eu futuro ou potencial que experimenta a indeterminação de sua formação no processo de vir a ser. Contudo, o que está por vir não é nem inacessível nem distante a ponto de não ser alcançado. Isso ilustra o afastamento de Hegel em relação à posição de Kant.

Apesar da finitude vivida pelo ser humano é possível que o mesmo reconheça o caráter infinito de seu ser, por exemplo, na liberdade que ultrapassa limites e condicionamentos. Desse modo o valor do ser humano, fonte de todo valor, é universal independente de seu status qualquer que este seja. Isso coloca o ser humano em relação com todos os outros seres humanos pelos quais ele se forma como tal. Através da relação entre si os seres humanos reconhecem suas particularidades subjetivas assim também como o que os une na verdadeira universalidade. A infinitude e a liberdade do sujeito se efetivam no que ultrapassa as limitações individuais na essência que em comum a humanidade compartilha.

Contudo, Hegel insiste na importância de que o sujeito seja pessoa enquanto consciente de si, conhecendo e reconhecendo quem é e o que faz. Mas, pode-se esperar que o sujeito se saiba pessoa e aja livremente desde todo o sempre? Hegel sabe que a consciência de pessoa e a liberdade são processos que se constroem historicamente e, por isso, mesmo em estágios marcadamente imediatos o sujeito já se constitui como pessoa e livre. A atuação do sujeito se confunde com o meio para algo e isso indica que o conceito de pessoa plena e de liberdade efetiva ainda está em curso. O ser humano, para Hegel, é sua ação e por esta ele suprassume sua

determinação permanentemente, pois faz sempre algo a respeito com o que se depara.

No entanto, o que poderia balizar a ação humana? Não se sabe exatamente o que está por vir. O que se sabe é o que se quer. Seria necessário fundamentar o que se quer num ser superior, esotérico? Ou o ser humano se bastaria a si mesmo? O que aparece aqui é a contraposição de um dentro e de um fora. O ser humano não poderia conciliar esses dois aspectos? A religião cristã, por exemplo, já teria feito isso. Hegel também o fez indicando a efetividade uma única história que não é nem sagrada nem profana. Talvez o desafio seja não perder de vista nenhuma das possibilidades.

Para Hegel não é suficiente que o sujeito em si se ponha como a determinação primeira e última da realidade, principalmente quando essa realidade é vivida politicamente ou na concretude das relações objetivas. Com isso não se pode negligenciar a realidade empírica e seus desafios não bastando para tanto o ensimesmamento subjetivo desde onde tudo é submetido. Por isso, o direito abstrato não é suficiente para a promoção do sujeito como pessoa, pois embora forneça as indicações mínimas para que isso ocorra não se encontra ainda plenamente inserido na vida concreta das relações políticas assim como uma moralidade calcada tão somente na subjetividade.

Mas, a pessoa começa por um ponto específico que é sua abstração de todo e qualquer determinismo e ou limitações que se põem como exteriores e alheias ao sujeito, ao eu. Isso implica que o eu se faz autoconsciente e transcende tudo o que poderia limitá-lo e condicioná-lo.

A personalidade humana, ao ser formada pelo pensamento, não é apenas algo particular ou individual, mas uma construção que também pode ser vista em um contexto universal. O pensamento e o autoconhecimento permitem que a pessoa se entenda e se transforme em algo potencialmente infinito, transcendendo limitações.

Tanto **o** indivíduo quanto os coletivos (como nações e civilizações) precisam de autoconsciência**,** conhecimento comum **e uma** vontade coletiva para se constituírem como **pessoas** ou personalidades. No caso dos indivíduos, isso envolve o autoconhecimento e a capacidade de agir de forma autônoma. Nos coletivos, envolve a ideia de um projeto comum e um propósito compartilhado, permitindo que

se fale de uma "personalidade" coletiva, como no caso das grandes civilizações históricas.

Hegel menciona aqui o espírito enquanto subjetivo, objetivo e absoluto, mas começa com o espírito subjetivo que coincide com o indivíduo que se sabe pessoa porque se faz assim pelas suas ações. O espírito subjetivo aparece como base para o espírito absoluto cuja efetivação se dá enquanto espírito objetivo nas instituições e organizações da coletividade.

A pessoa, como indivíduo consciente, só se desenvolve quando o Espírito (ou consciência de si mesma) se torna o objeto da reflexão e o propósito da ação. Isso significa que o desenvolvimento da pessoa ocorre quando ela não apenas age de acordo com seus desejos ou necessidades naturais, mas quando se torna reflexiva sobre sua própria existência, suas ações e suas intenções, e age livremente a partir dessa reflexão. O conceito de liberdade aqui é importante: a pessoa se torna verdadeiramente ela mesma quando sua ação é orientada não apenas pelo desejo imediato, mas pela razão e pela liberdade consciente de se escolher a si mesma como um sujeito autônomo.

Bibliografia

HEGEL. G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL. G.W.F. Vorlesungen über der Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-18) und Homeyer (Berlin 1818-19). Herausg. Eingeleitet und erläutert von Karl-Heinz Ilting. Klett-Cotta: Stuttgart, 1983.

24. A centralidade da passagem do mundo invertido em Força e Entendimento; fenômeno e mundo suprasensível

https://doi.org/10.36592/9786554602655-24

Pedro Geraldo Aparecido Novelli[221]

Resumo: Hegel considera o conceito de pessoa dentre outros textos também no escrito sobre a *Filosofia do Direito*. A *Filosofia do Direito* é uma análise lógica do conceito e da ideia do direito em relação com o que se já desenvolveu historicamente, ou seja, o Estado e a pessoa. Na presente reflexão interessa o conceito de pessoa e como este pode ser pertinente nos dias atuais. O que é ser pessoa, como se é pessoa, quando se é pessoa e qual o alcance do ser pessoa são questões que orientam esse escrito. Tais questões são consideradas a partir da *Filosofia do Direito* de Hegel e em particular segundo as reflexões apresentadas pelo pensador alemão na seção dedicada ao denominado Direito Abstrato. O termo abstração indica duas interpretações bastante imediatas que são, em primeiro ligar, o sentido de algo irreal e sem qualquer relação como o mundo concreto e, em segundo lugar, como algo indeterminado ou vazio de todo e qualquer conteúdo seja natural ou histórico. Nessa segunda compreensão aparece a sugestão da universalidade do conceito de pessoa que não pode ser condicionado senão por si mesmo. Isso significaria que não importa quem ou o que alguém seja para ser tomado como pessoa, pois o próprio conceito de pessoa põe o ser pessoa. Mas, o conceito é atividade do pensar, do pensamento e é exatamente este que funda o ser pessoa através da lógica, da coerência e da sistematicidade. Disso tudo resulta o caráter de transparência pelo pensamento e do pensamento pelo qual todos podem participar e se encontrar numa ágora comum. Não se pode deixar de indagar qual argumento poderia ser apresentado tanto para universalizar o ser pessoa como restringi-lo. Já se negou o ser pessoa no passado e isso ainda se repete no presente. Quando isso foi feito e quando isso ainda é feito não foi porque houve uma apropriação indevida do pensamento, do pensar? Afinal, de quem é o pensamento? Pertence em definitivo a uns mais do que a outros?
Palavras-chaves: senhorio, servidão, serviço

Introdução

A Filosofia do direito de Hegel não é algo que se lê como um manual pronto do começo ao fim. O título também comporta a questão do direito natural e da ciência sobre o Estado. Hegel enfatiza que se trata de um esboço o que indica ser de caráter

[221] Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC – Universidade Estadual Paulista – Unesp – Campus de Marília – SP – Brasil. pedro.novelli@unesp.br.

inacabado. Deve-se considerar que se trata de um texto datado do final do século XIX e com estilo próprio. O texto exige a compreensão do contexto no qual ele foi escrito assim como o conhecimento do estilo do autor.

O objetivo de Hegel é traduzir conceitualmente temas como a liberdade, o direito, o Estado, a cidadania que ele já reconhece estabelecidas no cotidiano das pessoas, mas que estão envoltas numa compreensão especulativa. Hegel não introduz novidades, mas se empenha em demonstrar como o que já está em curso pode ser compreendido filosoficamente. Enfim, Hegel busca expor como o que se instituiu historicamente já se pensou.

A Filosofia do direito é uma análise lógica do conceito e da ideia do direito em relação com o que se já desenvolveu historicamente, ou seja, o Estado e a pessoa. Além disso, Hegel se esmera em demonstrar como o direito é pensado e praticado com base no que se tem pensado sobre ele. Assim, não é suficiente descrever o direito empiricamente nem historicamente, mas se faz necessário que se compreenda o mesmo filosoficamente ou que se explicite as razões de sua razão de ser. A dificuldade do texto de Hegel reside em sua linguagem lógica e reflexiva que não condiz simplesmente com o contar de uma história ou de fatos.

A Filosofia do direito é uma ampliação do que já foi apresentado no texto da Enciclopédia. A ampliação ainda é enigmática pela própria comparação que Hegel faz com o tecido de Penélope, ou seja, que a filosofia é sempre um fazer e refazer. Isso se equipara a afirmação de Wittgenstein que na filosofia vence quem chega por último ao fim. Com isso se quer dizer que a filosofia demanda tempo de maturação para sua execução.

A abordagem dialética hegeliana remete também a uma constante construção e reconstrução como um certo ceticismo que se realiza e não abdica da positividade.

O direito natural evocado no título da obra indica uma mudança de paradigma fundante do direito, ou seja, de uma entidade como Deus para a natureza ou o que se põe ao alcance da ação humana. As ciências naturais também mostram uma natureza que não é mais uma criação divina, mas algo que se faz por si mesma assim com também se organiza. De uma compreensão teológica se vai a uma naturalista.

No entanto, não há leis de fato na natureza, mas sim o que lá colocamos como reconhecimento de uma ordem. Assim, o ser humano não está tão somente refletindo

em si a natureza, mas atuando sobre ela, conhecendo-a, interpretando-a, colocando-a. Por isso, a natureza não é como pensava Galileu, ou seja, um livro escrito em linguagem matemática como uma objetividade a ser apreendida. Então, o que seria a natureza sem a apreciação humana. Tais leis são formas humanas de organizar o mundo.

A crítica às leis naturais feitas por Bacon, Descartes, Leibniz, Hume desembocam na transcendência kantiana da coisa em si. Kant reconhece que há leis naturais que chegamos a conhecer e leis que aplicamos à natureza para que ela "faça" o que queremos dela. No entanto, a ideia kantiana da coisa em si afirma a objetividade de um mundo absoluto que nos é inacessível, separado, um fora, mas que mesmo assim é "algo". Com tal perspectiva Kant fica muito próximo, senão inserido, da tradição teológica. As categorias que nos permitem conhecer o que experimentamos sempre estiveram aí. São transcendentais e não históricas.

Segundo Hegel é impossível termos uma visão objetivista pura do mundo, das coisas, como se estivéssemos fora, pois sempre estamos dentro. Assim, essência e aparência não são tão distintas e ou apartadas como se pensa. Ambas estão presentes em tudo. Além disso, o reconhecimento da finitude na qual nos encontramos indica o limite real de tudo. A universalidade da coisa em si aparece em nossa linguagem eidética que transcende os limites dos entes e da coisificação. A objetividade de uma coisa depende de seu lugar no mundo e de como a apreendemos e não como algo que se encontra lá fora. Não há uma observação neutra ou que prescinda do mundo e de como o apreendemos.

Quando se diz sobre algo que é genérico como, por exemplo, o Estado, não há referência a um Estado individual, mas à generalidade do Estado ou uma subcategoria. Ao se falar de um caso particular já é necessário ter uma compreensão prévia desde uma generalidade. Então, ao se falar sobre o Estado brasileiro é necessária a compreensão genérica de Estado. Nesse sentido a lógica formal e ou estática não captura o processo pelo qual algo vem a ser o que é como a lógica apresentada por Hegel.

É a partir desse contexto ou pano de fundo que se deve pensar o conceito de pessoa, ou seja, não como algo que sempre esteve aí e foi descoberto, mas como algo que os seres humanos criaram a partir de sua segunda natureza que, deve-se notar,

continua como natureza. Contudo, trata-se uma natureza sabida e reconhecida e, assim, assumida. Não se deve confundir facilmente o que é natural com o que já é regulado ou regulamentado. A natureza não é uma realidade estática e que existe na ausência da contingência. A visão iluminista de uma natureza fixa e objetiva coincide com uma visão mítica da natureza como não podendo ser outra coisa senão o que se entende por ela. A modernidade introduz a ideia de que a natureza, a objetividade não está carente de subjetividade ou de perspectiva o que, aliás, permite que se construa conhecimento. Para uma objetividade que não se move ou que pode ser compreendida estaticamente a prioris transcendentais fazem todo sentido. Por um lado, isso viabiliza o compartilhamento de visões sobre o espaço e o tempo. Por outro lado, isso inibe pontos de vista diversos e destoantes que seriam tomados como distorções. Desse modo, conforme Hegel conceitos estruturantes se fazem necessários para que a objetividade seja compreendida. A subjetividade da objetividade não esconde a objetividade, mas a revela universalmente. O que se afirma sobre espécies vegetais ou animais dizem respeito ao contexto no qual se encontram, mas também exemplificam as construções teóricas que as caracterizam. Além disso, A classificação das espécies encerra em si normatividade que se põe diante de manifestações arbitrárias r casuísticas.

As ciências teóricas interessam-se por casos gerais ou de caráter universal ou como o que perdura. Mesmo assim as afirmações universais teóricas fazem parte de um contexto particular de uma época determinada. Apesar disso busca-se nas ciências teóricas uma definição amparada em pressupostos que estabeleçam normas ou direcionamentos.

Nas ciências humanas, estudam-se os tipos de vida humana como expressões culturais e históricas. Na ciência do direito, estuda-se o modo como o ser humano se torna pessoa (livre, responsável, sujeito de direitos), inserido em relações jurídicas e sociais com os outros. Ou seja: o direito trata da forma de existência humana como pessoa livre em um mundo normativo e político.

Hegel foi um dos primeiros filósofos a perceber que somente se pode teorizar sobre algo se já se tem algum conhecimento tido como prévio em relação a esse algo. No entanto, isso é fruto do que veio a ser a partir de onde se encontra no aqui e agora. Assim, uma biologia evolutiva depende de uma biologia observacional que também

não ocorre de qualquer jeito. Desse modo toda investigação precisa levar em consideração o que se pode e se deve saber no presente. Não há arqueologia sem o conhecimento e reconhecimento do que já se tem. Toda história científica termina no presente que é de onde partimos para entender o que desejamos. De igual modo Hegel considera uma teoria do Estado e do direito a partir do que já se tem como estabelecido atentando para o fato de que tudo veio a ser o que hoje é. A origem do Estado e do direito encontram-se nos conceitos sobre os mesmos que vigoram no presente.

Como o termo pessoa, persona remete à máscara que os atores romanos usavam no teatro, poder-se-ia dizer que a natureza esconderia o ser pessoa em suas diversas manifestações. No entanto, a sobreposição da máscara na existência humana é uma autoimposição que ultrapassa os condicionamentos do momento. Da máscara teatral os seres humanos chegaram até à compreensão jurídica de um ser com direitos e deveres. A "personalidade" ou "ser pessoal" é protegida pelo direito em sua forma universal. Isso significa que o sistema jurídico oferece uma estrutura que garante a proteção da individualidade de cada pessoa. A esfera do "direito abstrato ou formal" se refere ao conjunto de normas que salvaguardam os direitos da personalidade, considerando o ser pessoal como uma questão legal. Normalmente, falamos das possibilidades de ser uma pessoa como algo interno. Na verdade, são formas externas que aprendemos a instanciar e a avaliar algumas delas como equivalentes em conteúdo. As formas externas aparecem como "um mundo existente". Em todo caso, "esses dois lados da ideia", ou seja, do sujeito em ação e do ser pessoal, são "mediados entre si". A "esfera da moralidade" é caracterizada por Hegel como a forma prática (ou seja, a ideia) da pessoa livre "em sua divisão ou existência particular". Ela abrange ou é "o direito da vontade subjetiva em relação ao direito do mundo". Pois só há direito quando os sujeitos pessoais julgam sobre o que é legal a partir de sua perspectiva finita. A subjetividade no julgamento e na relação com o mundo é, portanto, a base objetiva de todos os esforços por uma objetividade trans subjetiva em todas as formas de mudança de perspectiva. Essa absolutidade do ser subjetivo é que cria a tensão entre sujeito e objeto, assim como entre ser sujeito e ser pessoa. Com a moralidade a legalidade do direito ainda não se põe plenamente porque é a subjetividade que se afirma aqui. A eticidade é o ethos internalizado da

pessoa na comunidade e, posteriormente, na humanidade. Ela consiste no reconhecimento da ordem externa, normativa e, em parte, legal das pessoas em suas relações umas com as outras. Portanto, é a vida ética moldada por nós mesmos, que ativa a "unidade e verdade" dos "dois momentos abstratos", da moralidade subjetiva e do mundo ético objetivo.

O imperativo jurídico

Hegel no parágrafo 36 de sua *Filosofia do Direito* apresenta o imperativo jurídico que ordena o seguinte: "Sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas".[222] Ora, a ordem para ser uma pessoa ou se refere a algo do qual já se partilha, porém não necessariamente tendo consciência disso ou então que seja assumida tal característica como algo que se apreende. Qual seria aqui o posicionamento hegeliano? O ser humano é uma pessoa desde todo o sempre ou se torna uma pessoa?

No parágrafo inicial da seção dedicada ao Direito Abstrato Hegel permite o reconhecimento de sua perspectiva. Ele escreve que "A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*". (Hegel. 2010, § 34, p. 79) A vontade livre, a vontade que se quer livre ou simplesmente que quer a liberdade como a si mesma enquanto o que é assim conceituado não é senão a liberdade que se faz vontade e a vontade que se faz livre. Nesse sentido não há conteúdo algum que a vontade livre se dê que possa ou esgotar ou limitar a si mesma enquanto livre. Isso significa que a vontade livre se esvazia ou já está esvaziada do que quer que possa caracterizá-la ou se manifestar como sua expressão. A universalidade da vontade livre aparece nesse seu esvaziamento de conteúdo ou que não seja ela mesma. Portanto, a vontade livre se dá, assim, na imediatez ou na sua apreensão mais imediata. No entanto, na continuação do parágrafo 34 escreve Hegel que "Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente consigo mesma – vontade *dentro de si singular de um sujeito*."[223] Deve-se lembrar aqui que Hegel certifica

[222] Hegel. 2010. § 36, p. 79.
[223] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

a ideia do direito enquanto unidade do momento do conceito e da efetivação.[224] Desse modo, a vontade livre em si e para si encontra-se efetivamente conceituada e conceituadamente efetivada, mas também indiferenciada diante da realidade que se lhe opõe como um outro. Mas, a vontade livre negou a realidade ou o fora dela como algo outro que não ela mesma, isto é, a vontade livre faz de si a realidade e da realidade ela mesma. É essa "efetividade negativa" que confronta a vontade livre consigo mesma como que exigindo da mesma vontade livre sua afirmação em algo aparentemente outro dela mesma. Nas palavras do próprio Hegel "Segundo o momento da *particularidade* da vontade essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto singularidade *excludente, ao mesmo tempo* tem em vista esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si".[225] Por isso, a vontade livre em si e para si no conceito enquanto conceito é também efetividade que já se dá na determinação da indeterminação. Então, novamente, qual a posição hegeliana em relação à pessoalidade inata ou adquirida? Hegel permite afirmar que a vontade livre já é livre em si, mas isso é menos que nada se não se efetiva. A efetivação da vontade livre reside na consciência consciente de si e que se quer assim. Daí, a liberdade na vontade livre é a liberdade sabida, reconhecida e quista. Não se trata de mera incorporação, mas de assunção da corporificação. Não é o que é herdado nem o que é presenteado, mas o que se busca, se quer e se realiza. Por conseguinte, não basta o ser da liberdade, mas se faz necessário a liberdade do ser. Sim, o ser humano é livre na indeterminação, mas a liberdade é exercício de seu querer. O ser humano não é obrigatoriamente livre, mas é a obrigatoriedade que se quer obrigar à liberdade. Em outras palavras, o ser livre, a vontade livre é que quer não porque é obrigada, mas quer porque o quer e, mesmo encontrando-se sujeita à coerções de toda ordem aceita as coerções e age livremente ainda que nem sempre reconhecendo que ao que se submete é resultado de sua escolha. Desse modo, poder-se-ia dizer que o ser humano é pessoa de forma inata, mas, ao mesmo tempo, não é porque a afirmação de pessoa para o ser humano não se realiza somente na afirmação, mas também na sua confirmação. Portanto, não é suficiente saber-se livre nem se afirmar livre, mas é necessário que se demonstre como se é livre. A liberdade

[224] Hegel. 2010, § 1, p. 47.
[225] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

confrontada por limites não é somente liberdade negada. É também liberdade afirmada no como se é livre. Assim como a ideia do direito é seu conceito e sua efetivação, a liberdade é, igualmente, seu conceito e sua efetivação. Para Hegel tudo não se resume nem à figura do sujeito nem à figura do objeto, mas na suprassunção do sujeito e do objeto que resulta na relação entre um e outro, relação pela qual cada um deles, sujeito e objeto, se constituem enquanto tais. A liberdade não é a afirmação de um solipsismo e também não é a afirmação de um determinismo. Aquele que é livre não somente adequa tudo a si, mas também se adequa a tudo. O sujeito não é unicamente aquele que subjaz a tudo e nem o objeto aquele, como um inerte, que está jogado aí. Contrariamente a isso, o que se tem é a redução do objeto ao sujeito ou do sujeito ao objeto. Ou se implanta um subjetivismo ou um objetivismo sendo ambos de caráter absoluto. Aqui ser é ser como, identificar-se com o sujeito ou com o objeto. A diferença não é suprassumida, mas suprimida porque não cabe na identidade. Quando não se é como, então não se é e, sob essa ótica não ser não é mais do que não ser.

A relação entre sujeito e objeto não é simplesmente um outro além do sujeito e do objeto, mas o outro de si que sujeito e objeto constituem. Sujeito e objeto são o que são pela relação um com o outro, pois o que é, para Hegel, é o que está vindo a ser. Não se aplicaria o mesmo raciocínio ao conceito e à realização de pessoa? Mesmo já sendo pessoa, não se torna o que é porque veio a ser pessoa? Esse processo já se encontra realizado conceitualmente, mas sua efetivação é sempre histórica, ou seja, o que sempre se põe em todos os tempos até hoje.

O conceito de pessoa na Filosofia do Direito

Dizer que o ser humano já é pessoa desde todos os tempos não significa dizer que é naturalmente pessoa, pois uma tal compreensão não se encontra em estado de natureza como o próprio Hegel afirma porque o ser humano é marcado pela sua segunda natureza, isto é, a história. Por isso, na história aprendemos o valor infinito do ser humano e de sua pessoalidade. A pergunta que cabe agora responder é: como se é pessoa segundo Hegel? Como o conceito se efetiva para se ter a ideia de pessoa?

No parágrafo 12 das *Lições sobre a Filosofia do Direito* de 1817-1818 que seriam as primeiras *Lições,* Hegel escreve que "O indivíduo livre é a pessoa".[226] Liberdade e pessoalidade são relacionadas de forma consequente, pois ao se falar de indivíduo livre fala-se necessariamente de pessoa e ao se falar de pessoa fala-se também necessariamente de liberdade. Assim, Hegel também indica que não há pessoa sem a liberdade colocando esta como condição daquela. Nos adendos do parágrafo 34 da *Filosofia do Direito* diz Hegel que a ideia da vontade plenamente realizada é o conceito também plenamente realizado e este manifestado como ser aí não seria senão seu próprio desenvolvimento. O conceito tomado imediatamente já contém em si, nas palavras de Hegel, "todas as determinações", mas acrescenta que as mesmas não se encontram ainda desenvolvidas. Por isso, o conceito é abstrato nesse momento. Daí, afirmar que o indivíduo é livre não permite de imediato a compreensão das oposições que o confrontam. O conteúdo aqui se identifica com o que imediatamente se afirma. O indivíduo é seu próprio conteúdo do qual, aliás, ele não se diferencia. Imerso em si mesmo o indivíduo não se diferencia em si mesmo, muito menos em relação a um outro. Aliás, qualquer outro não é visto senão como um irreconhecível porque não é como, não é tomado como idêntico. Contudo, nessa indeterminação do indivíduo em si manifesta sua determinação, ou seja, como indeterminado. Assim, a identidade do indivíduo, vazia de tudo inclusive de si ao não se determinar no que o indetermina, manifesta sua singularidade, sua indivisibilidade. "(...) vontade singular – a pessoa."[227]

Uma possível resposta à definição de pessoa, segundo Hegel, seria inicialmente o esvaziamento de toda e qualquer determinação, conteúdo, caracterização, etc porque não haveria determinação alguma que poderia contemplar em si o alcance da pessoalidade. Com isso a primeira determinação de pessoa seria sua indeterminação, porém não como redução ao que quer que seja. Dessa forma a pessoa é o ser humano em si que não pode ser condicionado senão por si mesmo. Fala-se aqui da unicidade, da singularidade do ser humano no qual toda a humanidade sempre se encontra presente e visível. Por isso, livre de tudo e de todos e bastando-se a si mesmo. O conceito de livre-arbítrio absoluto é o ser livre finito. Começamos com o ser individual

[226] Hegel. 1983, § 12, p. 44.
[227] Hegel. 2010, § 34, p. 79.

livre, e o progresso é que ele se liberta dessa finitude. Até aqui todo ser humano seria tomado, em si, como pessoa, porém persiste o fato de que não é suficiente tal afirmação se não se demonstra isso no ser aí. Afinal, como já dito, somente se chega a ciência da pessoalidade na universalidade da abstração após a suprassunção das determinações. Somente assim o conceito se estabelece como o que sempre esteve aí porque veio a ser. Portanto, a abstração da pessoalidade precisa se desenvolver e chegar à totalidade de si na efetividade. Mesmo que nenhuma forma nem conteúdo possam realizar a totalidade do conceito de pessoa, cada forma e cada conteúdo assumidos efetivam a pessoalidade assim também como a comprometem. A realização advém de que o ser pessoa aparece, se dá no que pode ser assumido enquanto possível e, o comprometimento que pode pôr a perder o ser pessoa reside na finitude do que é assumido. Hegel se confronta em seu tempo, para ele um novo tempo, com a unidade do público com o privado que determinava o ser pessoa a partir de poderes até então feudais, portanto, segundo os interesses dos senhores feudais. A separação entre o público e o privado com o gradual estabelecimento do Estado traz como novidade a direção do público sobre o privado. Duas esferas da vida humana que passam a se desenvolver em suas singularidades, mas sempre tendo a esfera pública como referência universal. Interessa para o ser pessoa a nova concepção que passa a se estabelecer sobre o direito da qual a *Filosofia do Direito* de Hegel é expoente de destaque. Com a regulação do público sobre o privado, o direito de apropriar e de possuir se torna a expressão do reconhecimento de que aqueles que se encontram na organização social tem o direito de ter suas necessidades mais fundamentais satisfeitas. A propriedade deixa de ser gerida por uma vontade particular que condiciona todas as demais e passa a ser possibilidade de todos. Até a propriedade privada se torna expressão de que alguém tem o direito de algo para si. É digno de nota que a assunção da propriedade privada exige sua justificação, pois uma certa concepção de coletividade buscava a posse de bens para todos. Claro que alguém ou alguns zelavam sobre todos os outros. A posse privada se submete, então, a uma nova concepção de coletividade. A posse indiscriminada e a arbitrariedade de quem dispõe a propriedade já não encontram sustentação na individualidade, mas agora na coletividade. Por isso, as reivindicações legais não podem mais se apoiar no status da pessoa. Não é mais quem ou o que alguém é, mas simplesmente porque se é

independentemente de todo e qualquer complemento em relação ao que se é. A justificativa para a apropriação e a posse se tornam cada vez mais humanas e não mais prerrogativas de alguns escolhidos por alguma entidade que fala somente a uns poucos escolhidos. O reconhecimento legal da pessoa se contrapõe a toda e qualquer arbitrariedade e indeterminação que toda abstração poderia ensejar, porque não se pode simplesmente esperar que o conceito seja voluntariamente buscado e assumido por todos. A teoria da ocupação dava prioridade a quem primeiro chegava à propriedade. Hegel critica essa posição como fundamentada no acaso ou contingência. Com isso o comportamento humano seria ditado pela arbitrariedade que também se beneficia do desconhecimento e da imediata possibilidade de ação. A posição dos romanos antigos que compreendem a pessoa como quem se adequa e se submete à ordem social na qual se encontra, tendo assim, que aceitar as determinações desta sociedade, põe a propriedade nesse ordenamento que se aplica a todos. Hegel também vê aqui o problema do acesso à propriedade num contexto marcado pela cisão entre patrícios e plebeus. Além disso, o ordenamento social pode não passar de mera abstração porque conta com a igualdade inicial de condições para todos. Mesmo assim Hegel reconhece que esse é o percurso do humano como pessoa. Hegel não abona tais etapas, mas entende que foi o que o mesmo humano quis e fez para si. Segundo Hegel os fundamentos modernos da propriedade aparecem primeiro na revolução francesa. No entanto, o aspecto legal tanto do reconhecimento quanto da afirmação do ser pessoa não substitui o próprio conceito de pessoa que, muito mais do que um derivado da legalidade é, de fato, o que inspira e sustenta a afirmação legal. Seres humanos se veem como pessoas e sabem que esse saber precisa ser instituído para que se torne prática que se realiza constantemente.

> “Há cerca de mil e quinhentos anos que a liberdade da pessoa começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano. Mas apenas ontem, por assim dizer, que a liberdade da propriedade foi reconhecida aqui e ali como princípio. – Um exemplo tomado da história do mundo, da dimensão do tempo de que o espírito precisa para progredir na sua autoconsciência – e contra a impaciência do opinar.” (Hegel. 2010, § 62, p. 98)

Para Hegel o conceito de pessoa assume a importância da eliminação do senhorio de alguns sobre muitos, pois não é senão a expansão totalizante da liberdade que, embora afirmada no cristianismo, somente na modernidade, adquire status de efetividade porque também se explicita na constituição de um povo. A propriedade adquire desse modo seu lugar apropriado que não é outro senão a exterioridade, ou seja, o fora do humano ou na exterioridade da coisa. Já não é mais concebível enquanto instituída a coisa do humano, mas sim o humano da coisa. A propriedade não tem mais prerrogativas sobre o humano, mas o humano possui todas sobre a coisa. Nesse sentido a coisa recebe seu valor enquanto o ser humano não, mas isso não porque o ser humano não seja reconhecido enquanto quem é. Ao ser humano somente se pode atribuir valor na medida em que é rebaixado à consideração de coisa, por exemplo, como mercadoria ou pelo que pode fazer, produzir seja na escravidão escancarada ou implícita sendo, em todos os casos, explorado, comprado e vendido. Ao ser humano o valor deve sempre ser estranho quando aplicado a si, pois ao ser humano cabe tão somente a dignidade que é fonte de todo valor dado às coisas e que o caracteriza independentemente do valor que significa e gera. Na medida em que o ser humano é valorizado sua dignidade é negada, pois o ser humano é causa e não resultado do valor.

> A palavra dignidade "origina-se do latim dignĭtas. Seu significado atual faz referência ao valor do indivíduo como ser humano. Em outras palavras, toda pessoa deve ser respeitada pelo fato de ser um indivíduo e em nenhum caso merece mais respeito ou consideração do que outras. Assim, a dignidade de alguém não depende da importância que se dá aos outros por uma circunstância ou outra, paralelamente, é um valor moral que não pode ser negociado de forma alguma". (https://etimologia.com.br/dignidade/)

No alemão o termo usado é "Würde" que denota um "valor" interno ao ser humano enquanto ser humano. Não se trata de algo atribuído, mas que é inerente ao ser humano, sendo, por conseguinte, desnecessário que seja dado a outro ser humano, pois ser humano e dignidade são uma e a mesma coisa. Para Hegel "a pessoa como a autoconsciência do espírito na liberdade do indivíduo" permite identificar o ser humano pessoa com a autoconsciência do espírito. Como o conhecimento do espírito é o mais concreto e, portanto, o mais difícil e exigente, de igual modo o conhecimento

do ser humano como pessoa percorre o longo caminho da história pelo qual os mesmos seres humanos reconhecem pouco a pouco sua dignidade e caráter espiritual, ou seja, elevado e inteligível que passa pela premência das necessidades e mais ainda pelas carências que marcadamente são naturais, mas que na organização histórica são cada vez mais satisfeitas. O ser humano ao reconhecer sua natureza espiritual suprassume as determinações naturais indo do “é mesmo assim” ao “tem sido assim, porém não precisa continuar assim”. A necessidade premente, a carência escandalosa coloca o ser humano diante da questão do porquê das mesmas. Seria uma determinação natural? Deve-se dizer que sim se a natureza é o que determina o ser humano. Contudo, adverte Hegel, que não há ser humano em estado de natureza, assim como também não há aí, liberdade, igualdade e fraternidade. O ser humano se põe no estado de natureza, mas o estado de natureza não põe o ser humano. O ser humano se dá como a suprassunção do estado de natureza que não implica em sua negação, mas sim na autodeterminação do mesmo ser humano.

Conclusão

A realidade política é a realidade dos diferentes níveis de realização da liberdade. Isso se evidencia no momento do direito abstrato no qual o ser humano isolado de seus semelhantes se compreende livre no que possui, nas coisas. O ser humano é aqui determinado pelo mundo dos objetos. O "direito" que Hegel discute não é o direito positivo (as leis concretas criadas pelo Estado), mas uma forma muito mais abstrata de permissão ou liberdade fundamental que um sujeito tem para agir conforme sua própria vontade. Esse direito abstrato precisa ser detalhado e especificado em normas jurídicas concretas, que então podem ser restringidas quando entram em conflito com os direitos e liberdades dos outros. Hegel, portanto, distingue entre o direito como algo geral e abstrato e o direito positivo, que é a concretização dessas permissões gerais na forma de leis e sistemas jurídicos. A liberdade e a autodeterminação do ser humano como menciona é o cerne do direito abstrato e isso não pode ser minimizado na Filosofia do direito. O direito começa com a permissão para o sujeito agir livremente, algo que é intuitivamente reconhecível como correto e válido pelo próprio sujeito, sem imposições externas. Hegel diferencia

essa ideia do direito das abordagens mais utilitaristas ou normativas que justificam o direito com base em objetivos externos, como a proteção do meio ambiente ou o bem-estar coletivo. Segundo Hegel, o direito não deve ser imposto de fora para dentro com o objetivo de atingir certos fins (como o benefício coletivo ou a maximização do bem-estar), mas sim baseado na liberdade fundamental do sujeito. Hegel argumenta que a pessoa não é apenas um sujeito isolado, mas um sujeito relacional: somos pessoas apenas em relação a outros sujeitos pessoas. Além disso, Hegel faz uma distinção importante. O direito abstrato não vem de uma origem transcendente (como um direito divino de um Deus pessoal) nem de um direito natural derivado de uma suposta natureza biológica humana (como o instinto de propagação da espécie, por exemplo). A ideia de Hegel é que o direito abstrato não se baseia em postulados metafísicos ou biológicos, mas na liberdade e na relação mútua entre os sujeitos pessoas. O direito abstrato surge da forma fundamental da ação humana, de modo que Hegel aqui desenvolve inicialmente uma espécie de análise fundamental do conceito universal da vida livre de uma pessoa. No entanto, o conteúdo da vontade, o objetivo almejado e a forma da ação devem ser escolhidos como algo especial dentro de um campo universal de possibilidades. Na realidade dada, aqui e agora, a ação concreta 'como uma individualidade exclusiva' responde ao 'mundo externo, imediatamente dado'. Toda ação, em sua individualidade empírica, aqui e agora, exclui todas as alternativas possíveis.

Situar a liberdade no plano dos objetos, das coisas significa ver o ser humano na posse de si enquanto corpo e das coisas que precisa para viver. Aqui se está no âmbito da particularidade que representa a universalidade da qual todos os seres humanos necessitam participar para viver. Portanto, ao se falar da posse de si, fala-se da posse do viver. O que se quer como propriedade é o querer de si. Se, inicialmente a coisa despossuída aparece como uma indeterminação isso já a caracteriza como determinada por quem a quer. Desse modo a pessoa se constitui como relação ao que possui e à sua atividade de se apossar, porém, para Hegel, o que torna a pessoa livre não é isso, mas a consciência de sua liberdade que a coloca acima das coisas sendo pessoa apesar das coisas. Hegel diferencia aqui sujeito de pessoa: sujeito é o indivíduo humano com todos seus traços empíricos e pessoa é uma abstração do eu vista como tal no quadro dos direitos.

A personalidade é, para Hegel, uma perfeição da autoformação. Não se trata de algo imediatamente visível, mas que exige autoconhecimento e desenvolvimento para que se efetive. Portanto, o conceito de personalidade não é de fácil definição e na história da filosofia aparece, por exemplo, em Platão como a consideração do imortal, como a alma, no qual a totalidade do ser humano está presente. Por isso, a atenção ao aspecto mortal do ser humano é importante porque remete obrigatoriamente ao como se vive. Assim, a formação da personalidade passa pela consciência do sujeito como um eu que voluntariamente atua sobre si ao atuar sobre o que sente interna e externamente. Não se trata de um sujeito resignado, mas que se esforça por se tornar autônomo e autossuficiente. Aqui se tem a relação entre o eu empírico localizado no mundo concreto, real e o eu futuro ou potencial que experimenta a indeterminação de sua formação no processo de vir a ser. Contudo, o que está por vir não é nem inacessível nem distante a ponto de não ser alcançado. Isso ilustra o afastamento de Hegel em relação à posição de Kant.

Apesar da finitude vivida pelo ser humano é possível que o mesmo reconheça o caráter infinito de seu ser, por exemplo, na liberdade que ultrapassa limites e condicionamentos. Desse modo o valor do ser humano, fonte de todo valor, é universal independente de seu status qualquer que este seja. Isso coloca o ser humano em relação com todos os outros seres humanos pelos quais ele se forma como tal. Através da relação entre si os seres humanos reconhecem suas particularidades subjetivas assim também como o que os une na verdadeira universalidade. A infinitude e a liberdade do sujeito se efetivam no que ultrapassa as limitações individuais na essência que em comum a humanidade compartilha.

Contudo, Hegel insiste na importância de que o sujeito seja pessoa enquanto consciente de si, conhecendo e reconhecendo quem é e o que faz. Mas, pode-se esperar que o sujeito se saiba pessoa e aja livremente desde todo o sempre? Hegel sabe que a consciência de pessoa e a liberdade são processos que se constroem historicamente e, por isso, mesmo em estágios marcadamente imediatos o sujeito já se constitui como pessoa e livre. A atuação do sujeito se confunde com o meio para algo e isso indica que o conceito de pessoa plena e de liberdade efetiva ainda está em curso. O ser humano, para Hegel, é sua ação e por esta ele suprassume sua

determinação permanentemente, pois faz sempre algo a respeito com o que se depara.

No entanto, o que poderia balizar a ação humana? Não se sabe exatamente o que está por vir. O que se sabe é o que se quer. Seria necessário fundamentar o que se quer num ser superior, esotérico? Ou o ser humano se bastaria a si mesmo? O que aparece aqui é a contraposição de um dentro e de um fora. O ser humano não poderia conciliar esses dois aspectos? A religião cristã, por exemplo, já teria feito isso. Hegel também o fez indicando a efetividade uma única história que não é nem sagrada nem profana. Talvez o desafio seja não perder de vista nenhuma das possibilidades.

Para Hegel não é suficiente que o sujeito em si se ponha como a determinação primeira e última da realidade, principalmente quando essa realidade é vivida politicamente ou na concretude das relações objetivas. Com isso não se pode negligenciar a realidade empírica e seus desafios não bastando para tanto o ensimesmamento subjetivo desde onde tudo é submetido. Por isso, o direito abstrato não é suficiente para a promoção do sujeito como pessoa, pois embora forneça as indicações mínimas para que isso ocorra não se encontra ainda plenamente inserido na vida concreta das relações políticas assim como uma moralidade calcada tão somente na subjetividade.

Mas, a pessoa começa por um ponto específico que é sua abstração de todo e qualquer determinismo e ou limitações que se põem como exteriores e alheias ao sujeito, ao eu. Isso implica que o eu se faz autoconsciente e transcende tudo o que poderia limitá-lo e condicioná-lo.

A personalidade humana, ao ser formada pelo pensamento, não é apenas algo particular ou individual, mas uma construção que também pode ser vista em um contexto universal. O pensamento e o autoconhecimento permitem que a pessoa se entenda e se transforme em algo potencialmente infinito, transcendendo limitações.

Tanto **o** indivíduo quanto os coletivos (como nações e civilizações) precisam de autoconsciência**,** conhecimento comum **e uma** vontade coletiva para se constituírem como **pessoas** ou personalidades. No caso dos indivíduos, isso envolve o autoconhecimento e a capacidade de agir de forma autônoma. Nos coletivos, envolve a ideia de um projeto comum e um propósito compartilhado, permitindo que

se fale de uma "personalidade" coletiva, como no caso das grandes civilizações históricas.

Hegel menciona aqui o espírito enquanto subjetivo, objetivo e absoluto, mas começa com o espírito subjetivo que coincide com o indivíduo que se sabe pessoa porque se faz assim pelas suas ações. O espírito subjetivo aparece como base para o espírito absoluto cuja efetivação se dá enquanto espírito objetivo nas instituições e organizações da coletividade.

A pessoa, como indivíduo consciente, só se desenvolve quando o Espírito (ou consciência de si mesma) se torna o objeto da reflexão e o propósito da ação. Isso significa que o desenvolvimento da pessoa ocorre quando ela não apenas age de acordo com seus desejos ou necessidades naturais, mas quando se torna reflexiva sobre sua própria existência, suas ações e suas intenções, e age livremente a partir dessa reflexão. O conceito de liberdade aqui é importante: a pessoa se torna verdadeiramente ela mesma quando sua ação é orientada não apenas pelo desejo imediato, mas pela razão e pela liberdade consciente de se escolher a si mesma como um sujeito autônomo.

Bibliografia

HEGEL,. G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über der Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817-18) und Homeyer (Berlin 1818-19). Herausg. Eingeleitet und erläutert von Karl-Heinz Ilting. Klett-Cotta: Stuttgart, 1983.

25. A Eticidade além do Estado: pela determinação da ideia de liberdade

The Ethicality beyond states: for the determination of freedom´s idea

https://doi.org/10.36592/9786554602655-25

João H.S. Jung[228]

Resumo: Este trabalho aponta à possibilidade de se expandir o conceito hegeliano de Eticidade (*Sittlichkeit*) para além da compreensão tradicionalmente posta por Hegel, empreendimento viável a partir do próprio sistema hegeliano. Ao se compreender as três esferas que compõem a Eticidade (família, sociedade civil-burguesa e Estado), percebe-se a insuficiência destes níveis em apreender a intenção ética efetiva proposta por Hegel, mais especificamente, em determinar a ideia de liberdade. Isso pois, frente ao atual espírito do tempo, o Estado já não vigora enquanto instituição política máxima, sendo condicionado por processos definidos em esferas multilaterais supranacionais. Desta forma, propõe-se a atualização da Eticidade a partir de uma compreensão da história presente, da necessidade em se atualizar a Eticidade em vias de mantê-la viável dentro do projeto político hegeliano. Isso se faz possível ao se valer de premissas do próprio sistema de Hegel, o qual baliza metodologicamente o desenvolvimento lógico do espírito que se encontra nesta Eticidade atualizada.
Palavras-chave: Eticidade; Estado moderno; Filosofia Política; Hegel; Liberdade.

Introdução

A filosofia de Hegel é uma filosofia do movimento. Enquanto tal, não é possível compreendê-la apenas a partir da letra morta eternizada em seus escritos; deve-se compreender a intenção lógica que a sustenta. Sobre a intersecção entre o espírito e a lógica de Hegel, trabalhos como Jung (2022a; 2022b), entre outros, a apresentam. Tanto através de um prisma lógico da leitura da *Filosofia do Espírito* de Hegel quanto na própria concepção de contingência que fornece aberturas àquilo que está determinado, é possível pensar tal movimento que a filosofia hegeliana produz - e segundo a qual também é esta própria filosofia produzida.

[228] Professor adjunto da Escola de Humanidades da PUCRS; professor permanente do PPG de Filosofia. Doutor em Filosofia pela FernUniversität in Hagen em cotutela com a PUCRS. Doutorando em Relações Internacionais pela USP. Email para contato: joao.jung@pucrs.br.

Tal compreensão sobre a filosofia hegeliana parte de um esforço de leitura triplo, a saber: o filológico, o histórico e o hermenêutico. É Lima Vaz (1995) quem aponta à necessidade desse empreendimento, em vias de se compreender a atualidade do pensamento hegeliano e o modo com o qual tal filosofia consegue se renovar. O sucesso intelectual de Hegel frente ao teste do tempo, ao se ter em vista sua constante apropriação contemporânea, revela-se ancorado nesta compreensão ampla sobre seus escritos. De certa forma, é isso que caracteriza os clássicos, a resistência intelectual ao tempo, algo que a filosofia hegeliana faz com maestria.

Assim, Hegel concede as ferramentas para que seu pensamento se faça "novo de novo". Seu sistema filosófico permite uma atualização constante de si, algo empreendido em vida pelo próprio Hegel; algo legado à posteridade por aqueles que bebem desta fonte intelectual. Nessa filosofia que se movimenta continuamente, que se determina e se desenvolve através de si, Hegel pode ser visto para além da rotulação de um realista, um comunitarista, um nacionalista, ou qualquer alcunha política assim relacionada. Mostra-se, aqui, Hegel enquanto um filósofo que municia argumentos para se pensar a realidade política para além do Estado moderno, entidade política por ele prezada.

Metodologicamente embasado na dialética especulativa, a qual, por sua vez, encontra sua estrutura na *Ciência da Lógica* [*Wissenschaften der Logik*], este trabalho objetiva apontar à necessidade em ser atualizar a Eticidade a partir dos termos de Hegel, de modo a proporcionar a efetivação da ideia de liberdade nos tempos presentes.

Fundamentos da Eticidade hegeliana

A Eticidade ocupa uma importante parte no percurso filosófico de Hegel. A partir dos esforços de Karl Rosenkranz, percebe-se com o *Sistema da Eticidade* (Hegel, 1893) que, desde seus escritos jovens, Hegel se preocupava em compreender o desenvolvimento das relações interpessoais no processo de determinação do espírito. Do mesmo modo, em obras como a *Fenomenologia do Espírito* (1808) e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel avança a discussão sobre a Eticidade, a qual receberá sua forma madura na *Filosofia do Direito* (1821). Enquanto parte do espírito dentro do sistema hegeliano, a noção de Eticidade emerge a partir de uma crítica às insuficiências

da moralidade e, ao mesmo tempo, em um resgate na história filosófica naquilo que tange à constituição da vida ética.

Como crítica à filosofia da natureza de Fichte em sua relação com o espírito - a qual Hegel (1893, p.36) denomina de formal e vazia - é que se constitui o sistema da Eticidade. A partir da própria lei natural, a Eticidade emerge enquanto modo de estabelecer um conceito jurídico que se dirija à *realidade da vida*, à apreensão das relações concretas entre indivíduos modernos que interagem entre si frente às instituições que compreendem os seus tempos. Do mesmo modo, a moralidade conforme interpretações anteriores - marcadamente a kantiana - padecem do mesmo formalismo e abstração.

Com ênfase em autores como Aristóteles (2021) e Montesquieu (1996), Hegel parte à fundamentação de sua proposta em relação à vida ética. Como aponta Joachim Ritter (2018), Hegel propõe uma oposição entre as filosofias políticas de Aristóteles e Kant, em vias de se apoiar no primeiro para aproximar as instituições políticas à ética. Ou seja, para Hegel é a partir de uma dimensão política-legal, em consonância com Aristóteles (2021), que a vida ética deve ser pensada, para além do agir individual-moral kantiano. A moral deve, assim, ser fundamentada juridicamente, reconhecida objetivamente nas instituições; o Estado é a instituição na qual a ideia ética é realizada (Weil, 1970).

Tal movimento de avanço em relação a Kant, a partir da influência aristotélica, remete à fundamentação de um agir para além das particularidades dos indivíduos, que conformados frente a instituições éticas - jurídicas e políticas - legitimam suas ações uns frente aos outros. Essa ação de uma coletividade, fundamentada na diferença das particularidades, mas sintetizada na universalidade das instituições, constitui um agir histórico de desenvolvimento da consciência humana, algo que sistematizado na *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 2003) irá se desenvolver enquanto história mundial; tal temática ocupa a última parte da *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010), a qual será melhor abordada posteriormente.

Como apontado por Bernard Bourgeois (1969), já no período de Tübingen (1788-1793) Georg W.F. Hegel demonstra interesse na filosofia política, e recorre à *polis* grega enquanto espaço da vida na qual o indivíduo poderia concretizar sua totalidade. Antes do Estado moderno, deve-se compreender que outras formas de formação política

protagonizavam a organização das sociedades; nos tempos antigos, as cidades-estados cumpriram esta função. Em relação ao *Sistema da Eticidade* (Hegel, 1893), a união entre o indivíduo grego e a sua *pólis* através do reconhecimento enquanto cidadão é uma baliza para pensar a relação do indivíduo e o Estado moderno (Bourgeois, 1969).

Se aos gregos Hegel recorre para fundamentar a substância ética de vida na modernidade, é com Montesquieu (1996) que o filósofo irá estruturar melhor o sentido de Estado frente à modernidade, no que traz consigo subjacente uma ideia de nação. Além de compartilharem que a liberdade é o princípio máximo a ser efetivado pelo Estado, a ideia de *espírito geral* e *espírito geral da nação,* ao qual Montesquieu (1996) dedica o livro décimo nono, inspira aquilo que Hegel irá conceber enquanto *espírito do povo*.

Em síntese, Montesquieu (1996) aponta que o *espírito do povo* se dirige à forma com a qual os indivíduos se portam frente às coisas e aos outros, o que denota uma relação jurídica. Há aqui a relação realizada entre leis e costumes, no que Montesquieu (1996, pp. 328-329) aponta que não existem necessariamente leis perfeitas, mas sim, aquelas que melhor se adaptam ao espírito do povo. Desse modo, a constituição cultural de um certo povo - ao que Montesquieu (1996) com frequência denomina de *maneiras* - possui relação direta com as instituições e leis a serem ali desenvolvidas.

A partir da leitura de Montesquieu, Hegel (2003) reflete sobre um *espírito do povo* [*Volksgeist*] que figura enquanto uma das formas do espírito em conjunto ao *espírito do mundo* [*Weltgeist*] e ao *espírito do tempo* [*Zeitgeist*]; trata-se, aqui, do *espírito objetivo*. No que tange ao *espírito do povo*, remete-se, de modo similar ao realizado por Montesquieu, às diferenças entre os povos e suas instituições, algo que Hegel diferencia em momentos como os apresentados na *Filosofia da História* ou até mesmo ao fim da *Filosofia do Direito*. Sempre no resgate aos gregos, romanos e orientais, Hegel (1989; 2010) aponta ao encontro do espírito germânico enquanto condição à fundação do Estado alemão. O Estado em Hegel (2010, p. 313-314) é, mais ainda, a síntese da reconciliação de um povo consigo mesmo.

Ao se ter em vista as influências que Hegel teve em Aristóteles e Montesquieu para desenvolver suas próprias concepções éticas e políticas, tem-se a Eticidade enquanto elemento-chave de sua proposta. Em sua formulação conforme a *Filosofia Do Direito* (Hegel, 2010), a Eticidade decorre da necessidade de a liberdade formulada no

Direito Abstrato - fundamentalmente concebida por Kant (2004) - ganhar efetividade (Rosenfield, 1983). A partir daí surge a dicotomia entre Moralidade e Eticidade (Bubner, 1988), quando aquele conceito proveniente das formulações kantianas ganha neste uma concretização (Kervégan, 1990); a ideia de bem abstrata, universal substancial da liberdade, ganha determinidade a partir da Eticidade (Hegel, 2010, pp. 167-168). Interessante notar como Hegel (2010) refere-se constantemente ao Conceito [*Begriff*], proveniente de sua *Lógica* (Hegel, 2018), enquanto o meio pelo qual essa passagem da Moralidade à Eticidade é realizada. Assim, pode deduzir-se o ético enquanto "disposição de espírito subjetiva [...] *verdade* do conceito de liberdade" (Hegel, 2010, p.165). A Eticidade surge então enquanto estágio de determinação da ideia da liberdade (Hegel, 2010).

Argumenta-se que a Eticidade é o nível no qual os modelos incompletos de liberdade são superados (Hegel, 2010), em que as patologias sociais são suprimidas (Honneth, 2007). A Moralidade efetivada pela Eticidade ganha determinação através da família, sociedade civil e Estado enquanto instituições éticas (Hegel, 2010). Logo, deve-se ter em vista que o agir ético não exclui a Moralidade; ao contrário, as relações éticas têm suprassumidas em si uma consciência moral que agora se efetiva - é importante esclarecer este ponto para que se tenha uma leitura da Eticidade enquanto ir-além da Moralidade, mas não como supressão desta última em-si.

A Eticidade constitui a última parte da *Filosofia do Direito* de Hegel; consequentemente, é o início do fim da *Filosofia do Espírito* hegeliana. Importante salientar isso pois, apesar da Eticidade consistir em um importante momento na determinação do espírito em Hegel, ela não constitui o estágio do absoluto. Para o texto que aqui se desenha, é fundamental essa compreensão. Antes de conceber o argumento sobre como a Eticidade deve ser reatualizada contemporaneamente é necessário, antes, compreender o que é tal Eticidade.

No primeiro parágrafo (§142) da terceira parte da *Filosofia do Direito*, Georg W.F. Hegel (2010, p.167) aponta que:

> A Eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto *bem vivente*, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu

> fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, - [a Eticidade é] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente* e *natureza da autoconsciência*.

Defende-se aqui que a Eticidade enquanto conceito da liberdade no mundo atualmente só é possível através de uma realidade cosmopolita, na qual, através do desenvolvimento da razão humana, a autoconsciência tenha se tornado natureza efetiva. A Eticidade é um conceito fundamental no processo de efetivação da ideia da liberdade; afinal de contas, a Filosofia Política de Hegel se desenvolve no sentido de realizar esta efetivação (Rosenfield, 1983). Sabe-se que a importância concedida à liberdade não é algo que começou com Hegel, nem mesmo com o idealismo alemão, ao se ter em vista a importância que tal termo possuía também na filosofia kantiana, originadora dessa escola de pensamento.

A explicação mais comum seria resgatar o Liberalismo - chamado de Clássico - através de pensadores como John Stuart Mill, John Locke e Adam Smith, intelectuais do contexto britânico que conceberam a noção de liberdade que fornece as bases àquilo que se conhece hoje por Liberalismo. Todavia, como aponta Quentin Skinner (1999), a ideia da liberdade é muito anterior ao Liberalismo, este que, inclusive, desvirtuou em partes o sentido desta noção conforme concebida inicialmente. Para isso o autor volta sua atenção ao modelo romano, com destaque à característica republicana implementada neste contexto histórico, a qual sustentaria a liberdade na concepção romana.

O intelectual francês Benjamin Constant (2019) realiza exercício similar, apesar de ter como análise central a antiga sociedade helênica, bem como ser um maior defensor da compreensão moderna de liberdade. Para Constant, o que poderia ser compreendido enquanto liberdade pública, não era correspondente à liberdade privada, pois ainda era inexistente a compreensão de liberdade individual, algo oriundo do Liberalismo moderno. Defensor do sistema representativo - em oposição à Rousseau (1999) -, Constant apontava que a grande clivagem que existia entre os dois modelos de liberdade seria a questão da *participação* e da *representação*. A primeira se alicerça no paradigma da *democracia direta* ateniense; a segunda na *democracia representativa* moderna.

Essa distinção que marca os dois tipos de liberalismo, um antigo e outro moderno, fundamenta-se na divisão do indivíduo enquanto público e privado, no que a democracia direta apresenta uma maior liberdade pública enquanto a representativa, privada. Ambos os modelos, contudo, carecem de maior determinação e mostram-se insuficientes principalmente por uma má conscientização ontológica em relação à pessoa humana. Segue-se uma tradição atomista de compreender o *ser* apartado do *todo*, o indivíduo enquanto um *em-si* que se autorreferencia.

O problema é que esse tipo de ontologia recaí nesses modelos insuficientes de liberdade, nos quais a escolha por um ou outro será nada mais do que uma arbitrariedade das preferências. O modelo de liberdade apresentado por Georg W.F. Hegel consegue superar essas aporias anteriores ao conceber o indivíduo enquanto parte integrante do sistema; é *em-si,* mas também é *ser-para-outro*. Os fundamentos lógicos do espírito hegeliano, algo compreensível a partir da sistematicidade de sua filosofia e que está bem-disposto em Rosenfield (1983), fornecem o substrato ontológico necessário - no que se lembra tratar-se aqui de uma *lógica-ontológica* que possui o *ser* enquanto origem - para transcender noções atomizadas do indivíduo, o qual os torna sujeitos frente a modelos insuficientes de liberdade. Tal questão se demonstra quando as esferas públicas e privadas se mostram enquanto apartadas em tais fundamentações de liberdade anteriores, algo superado por Hegel quando apresenta uma Filosofia Política na qual ambas as dimensões estão suprassumidas da Eticidade.

De fato, a Eticidade é a suprassunção da Moralidade, o que leva à tradução realizada por alguns da *Sittlichkeit* enquanto "Moralidade objetiva". Contudo, tal termo não consegue apreender a integralidade da *Sittlichkeit*, pois não se trata apenas de uma determinação posterior da Moralidade, um incremento desta. Consiste, sim, na criação de novas determinações que superam a Moralidade, pois como a própria noção de *Aufhebung* - tratada aqui enquanto *suprassunção* - indica, a Moralidade passa por um processo de negação, conservação e elevação em sua passagem à Eticidade.

É interessante que assim como acontece com a Eticidade em relação à Moralidade, esta, anteriormente, suprassume o Direito Abstrato, algo apontado por Honneth (2007) e que está evidente em Hegel (2010). Mas citar Honneth (2007) é importante aqui porque ele argumenta ser o modelo de liberdade individual - do Liberalismo moderno - uma causadora de patologias sociais, componente da gramática

dos conflitos engendrados dentro da sociedade moderna (Honneth, 2003); por isso, um modelo insuficiente de liberdade, algo também percebido por Skinner (1999), ainda que em outros termos.

O Direito Abstrato e a Moralidade enquanto formas atomizadas de liberdade levam ao que Honneth (2007) denomina de *sofrimento de indeterminação*, que é justamente o fenômeno do indivíduo moderno, formalmente detentor de direitos individuais, não conseguir efetivá-los devido aos déficits presentes nos estágios anteriores à Eticidade. A filosofia política kantiana, a qual Georg W.F. Hegel e, respectivamente, Axel Honneth dirigem críticas, é aquela que estrutura o Direito Abstrato e a Moralidade.

A *vontade livre* apontada por Immanuel Kant (2016) enquanto conceito puro da razão não consegue realizar a passagem do campo deontológico ao ontológico, pois sua fundamentação se dá através de princípios transcendentes, apriorísticos da razão que não possuem a contextualidade da efetividade para se fazer manifestar. Tanto o Direito Abstrato quanto a Moralidade são importantes caminhos de desenvolvimento da razão, mas é só com a Eticidade que essa razão transcendental idealizada pode se fazer real. Assim, a *vontade livre*, em sua autonomia individual, é apenas uma tese não sintetizada na efetividade.

A Eticidade supera a Moralidade em vias de não ser possível se dirigir a esta enquanto mera Moralidade objetivada; eis o porquê da Eticidade. A partir da Eticidade se constitui o todo ético que corresponde à própria determinação deste conceito através de suas três esferas, a saber: (i) a família, (ii) a sociedade civil-burguesa e (iii) o Estado. Essas três coexistem e o bom funcionamento de suas particularidades são essenciais para que o todo, no qual atua a Eticidade, seja objetivada. Dentro dessas três esferas, duas condições são essenciais: a autorrealização e o reconhecimento (Honneth, 2007).

Percebe-se que principalmente no que tange o reconhecimento - categoria essencial na filosofia política hegeliana -, sua execução só se faz possível em uma condição de alteridade. Ou seja, é só através do *outro* que o *si* pode ser determinado. Parece haver uma contradição aqui quando se aponta duas questões aparentemente opostas: a autorrealização e o reconhecimento. Caso assim se pense, deve-se à lacuna

da compreensão lógica da filosofia política hegeliana - erro curiosamente realizado por Axel Honneth -, pois naquela está a chave de compreensão desta.

O *ser*, na determinação de sua qualidade, suprassume o *ser-para-outro* em vias de se tornar *ser-para-si* (Hegel, 2016). O indivíduo concebido por Immanuel Kant é um *ser-em-si*, autocentrado e atomizado, concebido através de princípios transcendentes. Com a fenomenologia deslumbra-se o *ser-aí*, indeterminado no mundo dos fenômenos, um imediato solto nas contingências da existência, o qual encontra-se ao tocar o *outro*; é apenas na relação intersubjetiva, quando se parte de uma compreensão atomizada da existência para encontrar-se na diferença, é que se faz possível o retorno ao *para-si*. Nas palavras do espírito, o indivíduo enquanto mera categoria transcendente não é capaz de realizar a passagem enquanto um cidadão, sujeito de deveres e direitos.

É o próprio *ser* que se realiza, por isso a autorrealização é fundamental desde quando, junto com o *ser*, há o *nada*; estes se sintetizam enquanto *devir* (Hegel, 2016, p.86). O próprio *nada* é o *outro* da relação inicial que desenvolve o *ser* em seu encontro consigo. Autorrealização e reconhecimento são possíveis através do prisma hegeliano ao se conceber a totalidade do sistema de Hegel; as partes são o todo, e o todo são as partes. O *outro* é *outro*, mas guarda também elementos do *ser*, o qual se faz presente também no *outro*.

Apenas a autorrealização, sem reconhecimento, corresponde a um formalismo vazio; apenas o reconhecimento, sem autorrealização, é mera exterioridade. Não há contrariedade entre as duas categorias, mas sim, partilham uma composição dialética entre si. A falência desta compreensão acarreta problemas. No plano político, pode transbordar ao autoritarismo; no plano lógico, contraria o que aponta Hegel (2016, p.45) sobre:

> A lógica, ao contrário, não pode pressupor nenhuma dessas formas de reflexão ou regras e leis do pensar, pois elas constituem uma parte de seu próprio conteúdo e têm de ser apenas fundamentadas no interior dela [...] o que a lógica é, ela não pode, portanto, dizer antecipadamente, mas somente todo o seu tratamento engendra esse saber dela mesma como seu último resultado e como sua realização plena. Do mesmo modo, seu objeto, o *pensar*, ou seja, de modo mais determinado, o *pensar conceituante*, é essencialmente tratado no interior dela [da lógica]; o conceito disso gera-se em seu decurso e não pode ser presumido.

Então, como aponta Honneth (2007), para que se entenda a Eticidade hegeliana e o avanço que esta apresenta à concepção política de sua época deve-se ter as categorias de autorrealização e reconhecimento enquanto balizas. Compreendido que a Eticidade serve como um caminho no desenvolvimento da ideia da liberdade, bem como a autorrealização e o reconhecimento atuam enquanto categorias-chave, parte-se à compreensão das três esferas que a compõem, correspondendo cada uma delas a uma instituição ética que em seu conjunto formam a Eticidade.

Desse modo, a família emerge enquanto esfera primária do indivíduo. Aqui está o início da ideia da liberdade, a qual desde o nascimento da pessoa humana passa a ser desenvolvido por este. Essa "*substancialidade imediata do Espírito*" (Hegel, 2010, p.174) corresponde ao processo de autoconsciência que o indivíduo passa a ter de sua própria individualidade, *em-si* e *para-si*, em vias de se desenvolver enquanto membro de uma comunidade superior, no caso, a própria família. Por isso Axel Honneth (2007) aponta à ideia de a família corresponder à Eticidade na forma do natural, pois corresponde à base da Eticidade, ao modo com o qual se faz presente em sua imediatidade. Enquanto natural, é responsável pela formação da *segunda natureza* do indivíduo, na qual este aprende sobre costumes, comportamentos e normas esperadas dentro do contexto social no qual este será incluído.

O indivíduo começa o caminho de sua autorrealização, assim, no seio familiar, partido de sua posição de um mero *ser-aí* para se tornar um *ser-no-mundo*, culturalizado através de tal segunda natureza supracitada. Nesta última categoria esta suprassumido o *ser-para-outro*, resultante de processos de reconhecimento desenvolvidos no interior da família. Perceba que há um silogismo no qual o singular (indivíduo/cidadão) parte ao particular (família), condições de mediação ao encontro do universal. Enquanto esfera do afeto, na família o indivíduo é colocado em situações de alteridade na qual entende seu espaço em conjunto, mas, ao mesmo tempo, limitado pelo outro, de modo a trabalhar as implicações que isso constitui.

Há instituições inseridas no contexto da família que tocam no desenvolvimento desta e a dirige à sociedade civil-burguesa. O casamento, a propriedade familiar, os bens da família e a educação são percursos da determinação do espírito que levam o indivíduo de um mero *ser-aí* imediato a um membro de certa comunidade, na passagem

que leva à própria dissolução da família original e à formação de uma nova, algo que Hegel (2010, p.184) denomina de *dissolução da família*.

Todo este contexto, o qual corresponde à saída do indivíduo em relação ao seu universo natural, quando ele passa a ser revestido de uma segunda natureza - a qual se alicerça no espírito -, suscita em si um sentimento de falta. A transição entre a esfera da família e a da sociedade civil-burguesa enquanto esferas da Eticidade se dá no que tange aquilo que é possível de denominar enquanto *sistema de carências*. Como aponta Hegel (2010, p. 188):

> A ampliação da família, enquanto passar dela para um outro princípio, é na existência, em parte, sua ampliação tranquila para um povo, - para uma nação, que com isso tem uma origem natural comum e, em parte, a reunião de comunidades familiares dispersas, seja mediante poder autoritário, seja mediante união voluntária introduzida pelos carecimentos que as ligam e pela ação recíproca de sua satisfação.

Eis que ocorre, então, a passagem à esfera da sociedade civil-burguesa. Muitas vezes apontada enquanto mera *sociedade civil*, deve-se ter em vista o déficit analítico quando denominada deste modo, na ausência do adjetivo *burguesa*. Isso é algo apontado por Denis Rosenfield na apresentação à *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010), no que aponta ter o filósofo de Stuttgart sintetizado no termo *burgerliche Gesellschaft* tanto a ótica política-social quanto econômica que organizava a sociedade europeia de seu tempo. Desse modo, quando compreendida apenas quanto mera *sociedade civil*, ofusca-se o componente burguês, que estruturava importantes relações dentro de tal sociedade e, respectivamente, da Eticidade.

Compreende-se, por exemplo, que o sistema de carências supracitado possui forte relação com a forma de organização econômica da sociedade - o Capitalismo. Na realidade, a própria pessoa enquanto *particular* é uma síntese entre as necessidades naturais e seu arbítrio (Hegel, 2010, p.189), no que remete a essa estrutura enquanto princípio da própria sociedade civil-burguesa. Isso pois, na sociedade compreende-se a junção destas particularidades, cada uma delas tendo de satisfazer suas próprias necessidades frente e, ao mesmo tempo, através dos outros.

Com um argumento que remete à economia política britânica do século XVIII, Hegel defende que na *sociedade civil-burguesa*, ao perseguir seus interesses particulares, os indivíduos acabam por criar um sistema de dependência mútua, algo positivo ao se considerar constituir esta esfera como algo compartilhado entre todos seus membros. Porém, pouco mais a frente, Hegel (2010, p.189) diz que este momento corresponde ao "sistema da Eticidade perdido em seus extremos", ou seja, é ainda mera exterioridade, mera passagem a um momento no qual tais relações possam ser tomadas dentro de um todo ético.

O que diferencia Georg W.F. Hegel de pensadores como Adam Smith e John Locke é a concepção de que este mero fenômeno multilateral não basta enquanto base normativa de uma sociedade; afinal de contas, está no campo fenomênico. Os extremos supracitados se referem ao abismo existente entre a particularidade do desejo egoísta e a singularidade que corresponde à própria *sociedade civil-burguesa*. Enquanto silogismo, tais extremos necessitam da mediação de um terceiro elemento, no caso, a universalidade, demandada em termos de sintetizar tal distanciamento; eis que surge o Estado.

Já na passagem entre *sociedade civil-burguesa* e *Estado* - a última esfera da Eticidade em Hegel - o risco do encontro entre diferentes particularidades é o conflito latente, pois ao se ter em vista a intenção de suprir as próprias carências, o indivíduo pode recorrer a métodos que suprimam o outro. Relações de reconhecimento trazem enquanto elemento intrínseco o conflito social, algo que Axel Honneth (2003) muito bem apreende através da filosofia hegeliana. Lembra-se aqui de que, para Kant (2016), a autonomia da vontade individual vai até o limite no qual começa a esbarrar no outro. Em Hegel (2010) isso é apreendido, mas elevado ao ponto de se considerar uma estrutura social na qual a ideia kantiana, postulada apenas enquanto princípio, pode ser efetivada no mundo das relações concretas.

Quando colocada em perspectiva a ideia de sociedade na era moderna, deve-se ter em vista que há um vício epistêmico ao se pensar nessa; trata-se, normalmente, da sociedade moderna através dos pressupostos estabelecidos pelo contratualismo. Pensadores como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau fazem parte da tradição conhecida enquanto *contratualista*. Apesar de utilizarem distintos termos e através de diferentes princípios - no que se funda, inclusive, diferentes escolas de

pensamento -, estes autores concordam com a visão de que a sociedade moderna se encontra estabelecida através de um contrato social.

Em Georg W.F. Hegel há críticas dirigidas ao contratualismo e a Immanuel Kant. O contratualismo, erguido através da premissa ontológica do *estado de natureza,* concebe um arcabouço teórico alicerçado no Direito Natural. Esse jusnaturalismo é vazio ao se deixar a *Coisa* no mero campo fenomênico, não compreendendo-a enquanto *Conceito*. Ao dissertar sobre ideia de *contrato* em geral, Hegel (2010, p. 107) aponta: "Tampouco a natureza do *Estado* reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o príncipe e o governo".

A ideia que Hegel (2010) apresenta através desta passagem é a de que, independente da formulação contratualista em curso, há dois problemas: i) o estabelecimento de uma ordem social através de um princípio arbitrário e transcendente (o estado de natureza) e ii) a confusão entre as funções do indivíduo e do Estado, bem como entre os bens que se articulam no meio dessa relação (a propriedade).

Em relação ao primeiro ponto, Hegel não se apresenta contrário à ideia de que exista um estado de natureza e de que este, por sua vez, seja conflitivo. Na realidade, aponta o filósofo que este é existente, mas que o princípio substancial dos Estados - e, respectivamente, das sociedades - não devem ser estabelecidos nesta concepção. Nisso, segue a seguinte passagem de Hegel (1997, p.479):

> A luta por reconhecimento e a submissão a um senhor é o fenômeno com o qual emergiu a vida em comunidade dos seres humanos, o começo dos Estados. A violência que há no fundo deste fenômeno não é, contudo, fundamento do direito, mas sim, momento necessário e justificado da passagem do estado de autoconsciência - que se encontra guardada no desejo e na singularidade - ao de autoconsciência universal. É o começo fenomênico - ou exterior - dos Estados, não seu *princípio substancial*.[229]

[229] "La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento *necesario* y *justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*." Traduzido pelo autor.

Essa crítica entre análise do fenômeno empírico com a fundamentação do direito guarda uma semelhança estrutural com a segunda crítica supracitada. Ao se considerar a propriedade e como funciona a relação entre cidadãos e príncipes no contratualismo, a *Coisa* é tratada enquanto mera exterioridade. Contudo, como aponta Hegel (2010, p.106), a *propriedade* não é apenas algo, mas sim "contém dentro de si o momento de uma vontade (e, com isso, de outra vontade)". Ou seja, na propriedade há uma parte de seu proprietário, o qual depositou sua vontade em tal *coisa*, tornando-a, assim, propriedade.

No que tange às contribuições políticas de Kant, Hegel aponta à insuficiência do formalismo jurídico enquanto forma de estruturar o universo político, algo realizado pelo filósofo de Königsberg. Tanto no contratualismo quanto em Kant, a liberdade é tratada enquanto mera abstração, um princípio ao qual não são dadas as condições de efetivação. Conforme apontado enquanto a própria gênese da noção de Eticidade, é nesta concepção do todo ético que a ideia da liberdade pode ser efetivada, para além dos contratos e das formas abstratas.

Deve-se colocar Hegel em seu espaço e tempo para entender a concepção hegeliana de Estado. No sentido histórico, a Revolução Francesa era o principal evento que inspirava o pensamento político da época; enquanto intenção política, Hegel vislumbrava a criação do Estado alemão - algo que só iria acontecer em 1871, com a Unificação Alemã. É sob esses dois grandes eixos que se deve compreender como Hegel pensava politicamente.

A Eticidade além do Estado: uma atualização a partir da história mundial

Viu-se como a Eticidade corresponde a uma elevação reflexiva na concepção de sociedade frente à conjuntura política, social e econômica da modernidade analisada por Hegel; não apenas ideal e formal, mas sim juridicamente embasada em uma ordem real. Mais do que uma superficial explicação sociológica ou histórica sobre a formação da nação no interior do Estado, com a Eticidade é entendida a organicidade das determinações que constituem um todo ético no interior da então maior organização política possível, o Estado-nação. Neste subcapítulo, contudo, serão enfatizados os três pontos finais da *Filosofia do Direito* de Hegel, os quais tratam sobre (i) a soberania

externa, (ii) o direito estatal externo e (iii) a história mundial. É a partir dessas que é possível pensar a abertura da Eticidade para além dos confins do Estado.

Semelhante ao realizado por Honneth (2007) em relação à *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010), propõe-se aqui uma reatualização do conceito da Eticidade em Hegel para agregar este ao projeto cosmopolita. A Eticidade conforme concebida por Hegel é um produto de seu tempo, fenômeno coerente com a própria concepção filosófica hegeliana[230]; contudo, o progresso das determinações históricas, na percepção da existência de uma Sociedade Mundial, lega a capacidade em se pensar uma vida ética para além do Estado. Dessa forma, através da tríade do sistema hegeliano[231], propõe-se uma leitura conjunta entre o Espírito (Hegel, 2010, 2014) e a *Lógica* (Hegel, 2016; 2017; 2018) para apreender as novas determinações realizadas na *Filosofia do Direito*, o movimento da Eticidade enquanto Conceito.

Compreendida a função do Estado enquanto esfera da Eticidade em conjunto à família e à sociedade civil-burguesa, a soberania externa emerge enquanto uma espécie de passagem entre aquilo que concerne a este Estado enquanto algo *em-si* e à sua relação com seus pares. A soberania externa aparece enquanto momento posterior da soberania interna, esta a qual corresponde à individualidade do Estado em relação aos seus pares. Sobre isso Hegel (2010, p.296) aponta que "A individualidade, enquanto ser-para-si excludente, aparece como relação a outros Estados, cada um dos quais é autônomo frente aos outros".

Desse modo, compreende-se que, enquanto *em-si*, o Estado se determina como *ser-para*-si, no que já se depreende, contudo, agentes políticos semelhantes. O Estado se abre no reconhecimento de outros Estados, ainda que mantenha sua particularidade através da soberania interna. Na realidade, a soberania consiste na efetividade da prévia idealidade que o Estado possui em se particularizar. Com a emergência do instituto da soberania, algo marcadamente alcançado com o fim da *guerra dos trinta anos* e a respectiva Paz de Westfalen em 1648, os países passaram a ter o monopólio do

[230] Entre outras passagens, pode-se extrair tal conclusão através do seguinte trecho presente no prefácio da Filosofia do Direito (HEGEL, 2010, p.41): "a filosofia, porque ela é o indagar do racional, é precisamente por isso o apreender do presente e do efetivo, não o estabelecer de um além, sabe Deus onde deveria estar, - ou do qual bem se sabe dizer de fato onde está, a saber, no erro de um raciocinar vazio, unilateral".

[231] Refere-se aqui aos três eixos que compõem o sistema hegeliano: Lógica, Natureza e Espírito.

controle de si. Enquanto elementos constituintes do Estado moderno está seu povo, território, governo e, enfim, a soberania.

É da soberania que advém a autonomia citada por Hegel na relação entre os Estados; cada país é o árbitro de si em sua relação para com seus cidadãos. Mas e no ambiente externo, como fica a relação entre os diferentes Estados detentores de soberania no âmbito interno? Se as duas esferas prévias da Eticidade - a família e a sociedade - se desdobram dentro do interior do Estado, esta terceira esfera da Eticidade possui uma razão dupla, a de olhar para dois níveis ontológicos distintos.

A família e a sociedade civil-burguesa são integrantes do Estado e com essas este se preocupa; ao mesmo tempo, contudo, há uma realidade para além de si, que é o encontro com a universalidade das diferentes particularidades representadas pelos Estados em seu conjunto - seja compreendido enquanto sistema, sociedade ou comunidade. Em Hegel (2010, p.301) está claro que:

> O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados.

Ou seja, só existe o Estado pelo fato de existir um conjunto destes, então a idealidade de um agente politicamente unificado como é tal entidade só se faz possível pela mediação do universal pelo conjunto destas particularidades. Desse modo, apesar de sua disposição interna, o Estado é naturalmente impelido a se orientar frente a seus pares, dos quais irá extrair rivalidades e alianças, promover a guerra ou a paz, a prosperidade dos povos ou a ruína destes.

Graças à soberania é que os Estados se constituem enquanto múltiplos, pois sem reconhecimento não há soberania, e só há reconhecimento na existência de agentes semelhantes entre si. Desse modo, bem como no contexto interno aos Estados é demandado um código que regulamente a ação entre seus diferentes - as leis -, o ambiente interestatal também apresenta tal necessidade, no que se concebe um direito estatal externo na linguagem de Georg W.F. Hegel, análogo ao direito internacional, direito dos povos ou direito das gentes. São institutos que concebem a inescapabilidade

da relação entre diferentes Estados, afinal de contas, esse constante contato é a própria razão do *ser-para-si* de cada um.

Ao tratar do *direito estatal externo*, Hegel (2010, p.301) aponta, ainda sobre os Estados, que "Ser enquanto tal *para outro*, isso é, *ser reconhecido* por ele, é sua primeira legitimação absoluta". No que continua: "Assim como o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas, assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados" (Hegel, 2010, p.302). Dessas questões supracitadas depreende-se, bem como ocorre com o indivíduo e a identidade de si (*self*) e dos seus semelhantes, que haja uma identidade entre os Estados.

Tal identidade estatal é justamente o princípio da soberania. A partir do momento em que a soberania é reconhecida, Estados que exerçam soberania sobre um determinado território, povo e governo é reconhecido, assim, enquanto Estado, no que se constitui de tal modo frente a seus pares em vias de criar uma identidade universal alicerçada nesses princípios. À própria soberania, enquanto parte fundante do espírito do Estado, cabe uma universalidade na mediação das particularidades e singularidades. Se inicialmente pensada enquanto algo *em-si* e *para-si*, a soberania é a própria chave, enquanto identidade, que permite a mediação do universal entre as diferentes particularidades.

Se a partir da identidade entre os povos é possível a paz (Kant, 1989; Fukuyama, 1992; Habermas, 2012), também pode ela resultar em conflito (Honneth, 2003). Em uma configuração inicial, poder-se-ia colocar Hegel (2010, p.303) enquanto referência à defesa da identidade enquanto condutor da guerra, pois seria possível seguir a passagem "[...] o litígio dos Estados, à medida que as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a *guerra*". Na realidade, a leitura de Honneth é baseada em Hegel; contudo, a leitura realizada por Axel Honneth peca por não compreender a filosofia hegeliana sistematicamente, pois a chave para a leitura de tais questões demanda a lógica enquanto motor do espírito.

O direito externo para Hegel, enfim, repousa em um *dever-ser*, pois enquanto direito *universal*, pressupõe que seus agentes ajam conforme uma vontade de tal modo; contudo, a vontade de tais agentes (os Estados) fundamenta-se em sua própria particularidade. O conflito decorrente dessa inefetividade do direito externo origina-se destes extremos do silogismo, desta dissincronia entre a vontade particular dos

Estados e a vontade universal do direito internacional, o que abre espaço para a contingência enquanto determinação de um conflito latente ao se ter em vista tal estrutura.

Retomando a passagem supracitada, se "as vontades particulares não encontram nenhum acordo", no que tal situação se resolve "mediante a guerra" (Hegel, 2010, p.303), há aí uma demanda pela singularidade enquanto ponto médio, como síntese de tal abertura à contingência beligerante entre essas vontades que, em um primeiro momento, não se fundem. Essa singularidade é justamente o Cosmopolitismo, espaço político no qual as vontades particulares são mediadas frente à universalidade do direito internacional em vias de se fundir enquanto *uno*, enquanto um singular que possui *em-si* os elementos das particularidades efetivas de seus agentes junto à universalidade da ideia do direito.

A grande questão, assim, é definir como seria possível conceber um projeto cosmopolita a partir da filosofia hegeliana, algo que parece, inicialmente, contraditório. Se nos tempos de Hegel o Estado-nação era a mais alta e completa forma de organização política, atualmente tal entidade não ocupa a mesma posição. Isso não quer dizer que o Estado tenha deixado de existir ou perdido sua importância enquanto agente político (Mann, 2000); apenas, através do movimento da história, passou a dividir seu lugar com outras instituições. Por isso é necessário atualizar a filosofia política hegeliana ao contexto atual; ao se compreender a forma de pensamento lógico-dialético de Hegel, pode-se arriscar a dizer que é a ação que o próprio filósofo faria, pois foi o que ele fez em seus tempos.

Ao tratar sobre a questão do *tempo* na filosofia hegeliana, Thomas Hoffmann (2015, p.48), alicerçado diretamente em Hegel (2010), aponta que "Neste sentido, não em nenhum outro, Hegel exigiu que a filosofia do direito *não construa um Estado como deve ser*, mas que ao contrário, se dirige à *compreensão do que ele é*"[232]. Assim, Hoffmann (2015) defende que o que Hegel (2010) faz ao tratar do Estado não é apontar um modelo de Estado ideal, mas sim, entender como este era constituído em seu tempo. Novamente, o interesse está na realidade/efetividade, e não na idealidade/formalidade do Estado.

[232] "In diesem, keinem anderen Sinne hat Hegel, dann etwa gefordert, dass die rechtsphilosophie nicht "einen staat, wie er sein soll, konstruieren", sondern, "das was ist... begreifen" soll". Traduzido pelo autor.

O Estado hoje possui características distintas daquelas analisadas por Hegel, isso pois as transições sistêmicas das relações internacionais moldam o papel que estes agentes políticos possuem no espaço internacional (Jung, 2019b). Como apontado por Lima Vaz (1995, p.255), é necessária uma compreensão filológica, histórica e hermenêutica da filosofia hegeliana. Na realidade, o trabalho aqui escrito só é possível quando se realiza esta leitura holística da filosofia política de Hegel, isso pois, para realizar a atualização do pensamento deste autor, são necessários instrumentos intelectuais que vão para além de seu próprio contexto textual. Na própria compreensão da História Mundial, Hegel (2010, p. 306) fornece ferramentas para que se supere o que está presente em suas letras, argumentando sobre a dimensão conceitual-lógica possível de extrair da História em sua própria abertura enquanto *efetivação do espírito universal*. Sobre isso é importante trazer autores como Robert Brandom (2013), o qual defende uma abordagem holística da semântica hegeliana.

O conceito de *absoluto*, fundamental à construção do edifício filosófico de Hegel por se mostrar enquanto *conhecimento absoluto* (Hegel, 2003), *ideia absoluta* (Hegel, 2018) ou *espírito absoluto* (Hegel, 1997), remete à tendência holística. Assim, Brandom (2013) aponta que o *absoluto*, enquanto síntese entre o todo e as partes, é constituído por um holismo semântico que leva ao seu próprio movimento perpétuo. Ao se compreender a crítica ao atomismo filosófico realizada por Hegel (2016), a qual leva às determinações lógicas entre o *uno* e o *múltiplo* na constituição do *limite* que se fará presente nas manifestações do Espírito (Jung, 2022a), vislumbra-se um sistema filosófico holisticamente estruturado.

Por fim, Robert Brandom (2013) aponta ainda como, através de Hegel, a filosofia tem um salto que parte do estágio atomista da compreensão semântica, lógica e metafísica em vias de alcançar uma compreensão holística destas questões. Tal contribuição afeta não apenas a filosofia continental como, também, a analítica. Isso remete à importância da leitura filológica da filosofia hegeliana, a qual consiste naquela que estima o uso da linguagem, no qual a palavra não é um mero acessório, mas sim, parte de uma estrutura lógica da argumentação. Argumenta Cirne Lima (2007, p.155) que "Como um químico em seu laboratório, o dialético manuseia as ideias e as palavras". Assim, a dialética, enquanto ferramenta de desvelamento da verdade, só

pode se desenvolver através do uso cuidados das palavras, as quais irão se antepor umas às outras em vias de encontrar a melhor síntese de si.

Já a leitura histórica anteriormente defendida consiste, basicamente, em colocar Hegel enquanto *filho do seu tempo*. Isso pois, como já explicitado, Hegel pensava a política a partir de seu contexto geográfico e temporal, no que possuía como referências centrais a Revolução Francesa enquanto fato histórico e a unificação alemã enquanto intenção prática. Compreender a Filosofia do Espírito de Hegel demanda essa contextualização histórica; é mandatório conhecer os processos históricos e políticos que influenciaram o pensamento político do idealismo alemão, neste caso, de Hegel.

É interessante notar como a própria reflexão de Hegel sobre seu tempo é dialética, pois o pensador entende as contradições dos fenômenos e consegue extrair reflexões filosóficas destes. A própria Revolução Francesa, por exemplo, é uma boa mostra de como Hegel entendia a organização política. Inicialmente seria possível pensar que o filósofo se colocaria contrário à revolução, tendo em vista sua defesa do Estado instituído e, respectivamente, da Eticidade enquanto estágio desenvolvido da Moralidade, na qual os indivíduos conviverem em uma relação ética. Contudo, Hegel consegue enxergar os benefícios da revolução, algo que é correlato ao sentimento do autor em relação à guerra, uma apreensão dialética de seus processos.

Por fim, uma compreensão hermenêutica da filosofia hegeliana consiste no mergulho à profundidade do texto de Hegel, na compreensão do sistema que interliga o pensamento do autor e lega à filosofia do seu tempo - e posterior - uma das mais completas obras filosóficas existentes. Apesar deste trabalho enfatizar a filosofia política hegeliana, presente enquanto *Filosofia do Espírito*, a mesma só é compreendida plenamente se for articulada com os outros dois eixos da filosofia de Hegel, natureza e lógica.

O exercício hermenêutico da leitura de Hegel deve começar pelo método dialético, que mais do que apenas um método, é mediação e conteúdo ao mesmo tempo (Bourgeois, 1982). Ela é o prisma através do qual o prisma hegeliano deve ser enxergado, sob o qual seu sistema precisa ser compreendido. Da lógica ao espírito, passando pela natureza, a dialética se funda na própria lógica, conformando uma lógica-dialética que se desenvolve em vias de exteriorizar esta lógica mesma, o que ocorre a partir da natureza e do espírito (Jung, 2022b).

Assim, se a teleologia da filosofia política de Hegel é a liberdade enquanto ideia materializada (Rosenfield, 1984), essa liberdade só pode ser alcançada através de uma série de determinações que possuem seu ponto de partida na *Lógica*. Enquanto sistema, a *Lógica* é o início - desde a *Doutrina do Ser* - e o fim da filosofia hegeliana. Em sua exteriorização no espírito, se revela enquanto abertura da história mundial às novas determinações que a contingência coloca. Como coloca Hegel (2010, p. 306): "O espírito, formalmente expresso, apreende de novo esse apreender, e o que é o mesmo, indo dentro de si a partir da exteriorização, é o espírito do grau superior frente a si, tal como ele estava naquele primeiro apreender". Esse é o caminho da História Mundial. Por ser dialético, o *fim da história* pode até ser existente, mas é o mero fim de uma determinação, a qual demandará uma nova determinação, com novos ciclos históricos, e aí por diante.

A hermenêutica do texto hegeliano neste capítulo contém este filtro, de encontrar a vivacidade da letra filosófica de Hegel no movimento que esta propicia. A partir destes elementos supracitados é que parte a ideia de uma reatualização da Eticidade hegeliana enquanto forma de servir como mediação ao projeto cosmopolita. Ao pensar sobre as configurações que levam à emergência da Eticidade, Hegel (2010, p. 239) aponta que:

> Mas o espírito não é apenas enquanto essa necessidade e enquanto um reino do fenômeno, porém é enquanto *idealidade* dos mesmos e enquanto lhe é interno, é objetivo e efetivo para si; assim essa universalidade substancial é, *para si mesma*, objeto e fim, e essa necessidade, através disso, é para si igualmente na *figura* da liberdade.

Tal trecho ajuda a pensar na plenitude do espírito na compreensão de Hegel, enquanto idealidade que manifesta como fenômeno no qual, através deste próprio manifestar, alcança sua idealidade, objeto e fim. É universalidade que se substancia, a qual possui enquanto teleologia a efetivação da ideia da liberdade. Ora, não seria possível criar paralelos entre este espírito que compõe a Eticidade com o próprio Cosmopolitismo? A citação supracitada se refere ao momento no qual Hegel (2010) pensa o *direito estatal interno*, a estrutura jurídico-político que possibilidade a formatação da Eticidade no interior do Estado moderno. Esse momento começa com o seguinte parágrafo:

> O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos o interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheça-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo (Hegel, 2010, p.235-236).

A Eticidade é pensada originalmente para se cumprir dentro do seio do Estado moderno, o qual enquanto última esfera da própria Eticidade, seria a efetividade da liberdade concreta. O ponto é, entretanto, que o Estado moderno não cumpre mais tais funções, ficando a própria efetividade da liberdade incompleta dentro deste. Se antes consistia no ponto máximo do desenvolvimento do espírito no que tange a esfera jurídico-política, atualmente o Estado é apenas mais uma determinação do caminho de encontro à liberdade efetivada; esta só pode ser realizada em âmbito mundial, transcendente aos Estados. Em linguagem hegeliana, pode-se afirmar a *substancialidade* do Estado moderno, contudo, dentro da filosofia da história, esta substancialidade não é o *eterno*.

As clivagens suprassumidas pelo movimento da história nas relações internacionais transformaram o cenário dos séculos XVIII-XIX vividos por Hegel. Assim, se o Estado-Nação era a formatação política suprema daqueles tempos, o século XXI apresenta uma capacidade de supranacionalização do mundo da vida (Habermas, 2001) de transnacionalização da Esfera Pública (Fraser, 2014). Desse modo, o Estado tanto não vigora mais como formato final de uma comunidade política (Ferrajoli, 2018; Archibugi; Held, 1995), quanto não consegue ser a figura garantidora da efetivação da liberdade humana. Ao se considerar, contudo, que Hegel considera o Estado como a lei existente, salvaguardada da arbitrariedade dos impulsos individuais, tal fenômeno entra

em contradição com o objetivo central da ideia do direito em Hegel, o de efetivar a liberdade (Rosenfield, 1983).

Percebe-se que nisso há tanto uma concordância quanto um ir-além em relação à crítica de Marx (2010) à *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010). Se em Hegel há uma subjetivação mística do Estado que o coloca enquanto base da sociedade civil (Marx, 2010, p.44), deve-se compreender que tal "mistificação" decorre de ser o Estado a instituição máxima que poderia concretizar a liberdade desta própria base nos tempos de Hegel. É nesse contexto pós-Westfaliano, no qual o princípio da soberania mostra-se em declínio, que as normas cosmopolitas encontram espaço para se desenvolver (Benhabib, 2007). Sem o desenvolvimento de tais diretrizes, a história se encontrará em um vácuo normativo, preenchido apenas pelas contingências das vontades particulares.

A história mundial, segundo Hegel (2010, p.306), consiste no "[...] desenvolvimento necessário a partir apenas do *conceito* da sua liberdade, dos *momentos* da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade – a exposição e a *efetivação do espírito universal*". Há um constante movimento no desenvolvimento histórico, uma apreender contínuo que exterioriza a idealidade da história enquanto razão que, ao mesmo tempo, apreende seu passado e se projeta ao futuro, exteriorizando sua ideia. Segundo Diogo Ferrer (2017, p.20) em relação a tal compreensão da história em Hegel, afirma o filósofo português sobre ser essa "[...] a história dos factos que conduziram à elaboração de uma consciência universal de direitos e instituições de representação, reconhecimento e de justificação racional do poder". A partir da ideia explícita em Kant (1986) sobre possuir a história um fio condutor que se desenvolve conjuntamente com a razão, em Hegel é possível afirmar também que há um fio condutor da história, o qual acompanha a efetivação da ideia da liberdade.

A história é o ponto de elevação dos extremos do silogismo que batalham entre si nas fases incompletas do espírito, que se mostram enquanto insuficientes no pleno desenvolvimento da ideia da liberdade. Não há uma grande distância de Hegel em relação a Kant neste quesito, até porque, como afirma Hegel (2010, p.41): "o que é racional, isto é efetivo; o que é efetivo, isto é racional". Para além deste aforismo largamente citado por comentadores da filosofia hegeliana, há a continuidade que

aponta ser esta convicção a consciência imparcial da qual deve partir o exame do espírito e da natureza. Ou seja, a partir da racionalidade e de sua respectiva efetividade é que se deve compreender o mundo do espírito e da natureza.

Esse é um dos princípios norteadores deste capítulo: de que a história mundial se desenvolveu, desde os tempos de Hegel, a uma nova racionalidade-efetividade, de modo a fazer a consciência universal da história compreendida por este se encontrar com a efetividade da razão no entendimento de Kant sobre a história. Frente ao contexto político-internacional contemporâneo, é em uma ideia cosmopolita que a razão e a efetividade se encontram; o que falta é uma mediação para esta. O distanciamento entre Kant e Hegel se dá, contudo, quando ao se vislumbrar o fato de que, para o primeiro, a Moralidade deve ser a base do projeto cosmopolita, em um formato no qual as vontades particulares se encontram em uma moral universalizada.

Crítico de tal formalismo, Hegel aponta que a Moralidade não é capaz de cumprir tal função; por isso, um cosmopolitismo a partir de Hegel deve ser pensado através de uma substância ética, não moral. É justamente tal substância ética, elevada ao nível supranacional, que conseguirá fornecer a necessária mediação ao projeto cosmopolita. Tal substância ética, inicialmente efetivada no Estado, não possui mais tal determinação frente ao que foi apresentado aqui em relação ao desenvolvimento histórico; é necessário ir além do Estado para que a essência da filosofia política hegeliana, a determinação da ideia da liberdade, possa ir além.

Considerações finais

Este texto resgatou a Eticidade conforme trabalhada por G.W.F Hegel em vias de mostrar, ao mesmo tempo, a sua importância e a sua insuficiência. Isso pois, ao se pensar na formatação político-social contemporânea, a Eticidade consegue fornecer uma substância objetiva à moralidade, viabilizando a sua aplicação efetiva. Contudo, constata-se que a realidade política hodierna difere da dos tempos de Hegel; aponta-se, centralmente, ao Estado em sua diferente capacidade. Em um mundo cada vez mais atravessado por processos transnacionais, a Eticidade deve ser pensada para além da esfera do Estado.

Tal proposta não pode ser entendida, todavia, enquanto uma supressão das matrizes da Eticidade. A família, a sociedade civil-burguesa e o Estado não devem ser abandonados enquanto esferas da Eticidade. Afinal de contas, continuam enquanto importantes instituições dessa. O ponto é elevar a Eticidade a uma nova esfera de cunho supranacional, que ultrapasse a fronteira do Estado. Somente assim se faz capaz de manter as intenções de Hegel em relação à efetividade moral, pois há um laço ético para além das formatações nacionais, ao mesmo tempo, um profundo déficit normativo que circunda tal esfera.

Esse movimento é realizado a partir da compreensão sistêmica da filosofia hegeliana, a partir da concepção de que a lógica atua enquanto motor do desenvolvimento da filosofia do espírito. Assim, há um comprometimento metodológico neste texto que faz possível elaborar uma proposta para além de Hegel, mas que só é viável graças ao próprio sistema deste filósofo.

Sem necessariamente apontar a como deve ser realizada tal atualização da Eticidade - sendo o escopo aqui o de meramente apontar a tal necessidade -, é compreendido que a resposta se encontrará na esfera global, em um necessário olhar da filosofia política à política internacional. Assim, este capítulo fornece balizas a um projeto de pesquisa mais extenso, o qual se dará na aproximação da discussão entre o cosmopolitismo de Immanuel Kant e da Eticidade (atualizada) de G.W.F Hegel de modo dirigido às relações internacionais.

Por enquanto, contenta-se em defender o argumento de que a determinação da ideia de liberdade - intenção central da filosofia política de Hegel e, consequentemente, do desenvolvimento conceitual da Eticidade – só pode ser efetiva para além das fronteiras do Estado.

Referências

ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David. Cosmopolitan Democracy: Paths and Ways. *Ethics & International Affairs*, v.25, n.4, pp.433-461, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

BENHABIB, Seyla. Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times. *Citizenship Studies*, v.11, n.1, pp.19-36, 2007.

BOURGEOIS, Bernard. Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 36, n. 139/140, pp. 163-182, 1982.

BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

BRANDOM, Robert. *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2013.

BUBNER, Rüdiger. Moralité et Sittlichkeit – sur l'origine d'une opposition. *Revue International de Philosophie.* Bruxelles, v. 42, n. 166, pp. 341–360, 1988.

CIRNE LIMA, Carlos. *Filosofia como sistema: o núcleo*. Porto Alegre: Editora Escritos, 2007.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Edipro, 2019.

FERRAJOLI, Luigi. *Constitucionalismo más allá del estado*. Madrid: Trotta, 2018.

FERRER, Diogo. Realismo e reconciliação na Filosofia da História de Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, v.8, n.2, pp. 3-20, 2017.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HEGEL, Georg W. F. *A razão na história: uma introdução à Filosofia da História*. São Paulo: Editora Centauro, 2001.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosoficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg W. F. *Introdução à filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed.UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg W. F. *System der Sittlichkeit*. Osterwieck: Zickfeldt, 1983.

HEGEL, Georg W. F. *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam Verlag, 1989.

HOFFMANN, Thomas S. *Hegel: eine propädeutik*. Berlin: Marix Verlag, 2015.

HONNETH, Axel. Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights. In: BOHMAN, James; LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetual peace: essays on Kant's cosmopolitan idea*l. Boston: MIT Press, 1997, pp. 155-178.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação: uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

JUNG, João H.S. A Hegemonia Normativa das Relações Internacionais: o Terrorismo como forma de Desobediência Revolucionária. In: PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair; REITER, Ricardo. *Democracia e Desobediência Civil*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2019.

JUNG, João H.S. A lógica hegeliana enquanto argumento ao projeto cosmopolita: da categoria de limite à dialética da repulsão-atração. *Ágora Filosófica*, v.22, n.1, pp. 31-49, 2022a.

JUNG, João H.S. Do subjetivo ao absoluto: a lógica-dialética enquanto condutora do espírito em Hegel. *Aufklärung: revista de filosofia*, v.9, n. esp, pp. 83-94, 2022b.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Ed.Unesp, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes: princípios metafísicos da Doutrina do Direito*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na práctica*. Covilhão: Lusofia, 1992.

KERVÉGAN, Jean-François. Le problème de la fondation de l´éthique: Kant, Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 95, n. 1, p. 33-55, 1990.

MANN, Michael. Has globalization ended the rise and rise of the nation-state? In: LINKLATER, Andrew. *International Relations: critical concepts in political science*. London: Routledge, 2000.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RITTER, Joachim. *Metaphysik und Politik: studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2018.

ROSENKRANZ, Karl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel´s Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

ROSENFIELD. Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1999.

SMITH, Adam. *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: University Press, 1976.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. São Paulo: Editora Realizações, 2013.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e Transcendências - Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/Edipucrs, 1995.

WEIL, Eric. *Hegel et l´État: Cinq conférences suivis de Marx et la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1970.

26. Actualidad de la crítica hegeliana al concepto de ironía estética

https://doi.org/10.36592/9786554602655-26

Julio Marchena[233]

Este trabajo es un avance de uno de los capítulos de mi tesis doctoral en torno a la crítica hegeliana al concepto de ironía desde un punto de vista sistemático. En efecto, el concepto de ironía aparece en distintos ámbitos de la realidad que Hegel aborda en diversas obras, desde la *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía del Derecho*, hasta sus lecciones de historia universal y de filosofía del arte o estética[234]. En esta ocasión voy a presentar la crítica de Hegel al concepto de ironía romántica, especialmente, en sus *Lecciones de Filosofía del Arte o Estética*, impartidas en Berlín durante el verano de 1826[235].

El título de esta ponencia, sin embargo, dirige su atención hacia la actualidad de la crítica hegeliana de la ironía en el marco del tema general de nuestro Congreso de FILORED: Hegel y América Latina. En efecto, pensar la actualidad de la crítica hegeliana a la ironía implica apreciar también en nuestro contexto las implicancias de un debate que se inició en el siglo XIX y en el contexto específico de una aproximación filosófico-histórica del desarrollo del arte en Europa. Esto nos obliga, en primer lugar, a presentar de manera general el devenir del arte en su despliegue espiritual, según Hegel, y el lugar que en dicho despliegue del espíritu artístico ocupa la ironía romántica de su época. En segundo lugar, pasaré a desarrollar las características esenciales de dicho concepto, a partir de Friedrich Schlegel y demás integrantes del *Círculo de Jena*, señalando además el "aire de familia" que la ironía romántica guarda con otras manifestaciones de lo irónico desde la modernidad hasta nuestros días en los que

---

[233] Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) / FernUniversität in Hagen - Alemania

[234] Los pasajes en los que Hegel critica duramente la ironía de Schlegel aparecen en diversos textos que van desde la reseña de la obra de Solger y el capítulo dedicado al "alma bella" de la *Fenomenología del Espíritu*, hasta el parágrafo 140 de la parte final de la sección Moralidad en la *Filosofía del Derecho*, pasando por sus *Lecciones de estética* y *de Filosofía de la historia* y *de Historia de la filosofía*, etc.

[235] Usaré la traducción de Domingo Hernández Sánchez a la edición del verano de 1826 a cargo de Annemarie Gethmann-Siefert y Bernardette Collenberg-Plotnikov, con la colaboración de Francesca Ianelli y Karsten Berr. Es muy importante tomar nota de los datos bibliográficos pues los estudios relativamente recientes han concluido en la poca autenticidad de la edición de Hotho de las *Lecciones de estética* de Hegel. (Cfr. HEGEL 2015: 8-11)

parece que es un imperativo ejercer la ironía en las artes. Y, finalmente, a manera de conclusión, en la tercera parte problematizaré desde nuestro presente situado la crítica hegeliana a la ironía estableciendo un hilo conductor entre la ironía romántica y la crítica a la sistematicidad de la filosofía en general que puede convertirse en arma política que trasciende al ejercicio filosófico. Busco subrayar, a pesar de la crítica fulminante de Hegel a la ironía, la relevancia política de esta mirada escéptica propia de la ironía que puede tener también un sentido especulativo.

1. La Estética hegeliana o su Filosofía del arte

En el sistema hegeliano, el arte constituye la primera manifestación del espíritu absoluto. En la *Enciclopedia* Hegel señala que el espíritu absoluto

> es identidad que tanto está siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la sustancia única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [que parte a la sustancia] en sí [misma] y es un **saber** para el cual ella es en cuanto tal." (HEGEL, 2005: 580, § 554, negritas mías)[236].

Esta identidad eterna en sí misma es dinámica: está siendo eternamente y ha regresado a sí. Esta identidad dinámica es la racionalidad autoconsciente que es la fuerza motriz del universo. Recordemos que tanto el espíritu subjetivo como el objetivo son el "camino por el que se forma este lado de la realidad o de la existencia" (HEGEL, 2005: 580, § 553): el del espíritu absoluto. Esto quiere decir que, por ejemplo, el espíritu objetivo o el mundo histórico-social de instituciones que se fundamentan conceptualmente en la figura del Estado en la vida ética (*Sittlichkeit*) se moviliza por el principio rector de este momento en el que se tematiza el espíritu absoluto. El espíritu absoluto está ya actuando en la formación (*Bildung*) de las sociedades modernas, sólo que recién se aborda explícitamente. El arte, primera manifestación sensible o perceptual del absoluto tiene un carácter formativo y epistemológico en las sociedades humanas. El arte, en tanto expresión de esta identidad siempre en

[236] Estoy utilizando la traducción de Ramón Valls Plana en Alianza Editorial. Referencia completa en la bibliografía.

movimiento que es manifestación de la belleza de la sustancia espiritual en una obra concreta puede ser bella o en camino a serlo; pero también es un **saber** de dicha identidad sustancial y espiritual. Algo completamente diferente a lo que la estética kantiana establecía en su aproximación a la particularidad de lo bello que no puede ser abordada por la facultad del entendimiento. Aquí el arte, como lo será la religión (la segunda manifestación del espíritu absoluto), ofrece un saber determinado, pero de manera inmediata, perceptual y sensible, a través de la belleza que representa.

El arte, entonces, en tanto manifestación de la Idea o de la identidad del espíritu absoluto y su concepto (HEGEL 2005: 580; § 553) nos permite conocer algo. Es decir, no sólo o exclusivamente es algo, un producto o un objeto, que nos agrada, o emociona, o conmueve; sino sobre todo es un producto cultural que nos permite pensar en él y en algo más allá de él mismo. Es preciso anotar también que no sólo en la *Enciclopedia* sino ya en la *Fenomenología del espíritu*, y en otros pasajes hegelianos, el discurso teológico o la mención a la Religión como segundo momento de manifestación del espíritu absoluto definitivamente ubica sus reflexiones en torno al arte en un horizonte que hemos perdido de vista desde nuestro lugar postmetafísico y desde nuestras prácticas estéticas determinadas por las dinámicas del mundo moderno. En otras palabras, suena raro tener que hablar de arte en el siglo XXI en relación con la religión; tal vez sí en algún sentido con la filosofía. Este asunto es importante afrontarlo en nuestras reflexiones sobre la actualidad del pensamiento estético de Hegel. Como lo señalara Birgit Sandkaulen a propósito de la actualidad del concepto de *Bildung* o cultura[237] en el mundo contemporáneo, que es justamente actual por su ausencia generalizada; de manera análoga podríamos preguntarnos sobre la pérdida de dicho horizonte metafísico en nuestras prácticas artísticas o estéticas y, por ello mismo, por su actualidad necesaria, la de la asociación entre arte y religión. Para muchos, por ejemplo, ir al teatro, a un concierto o al cine en nuestros días se asemeja a las prácticas de la devoción o culto tan caras al propio Hegel. Sobre este punto volveré más adelante en este trabajo cuando exploremos el concepto de carácter de pasado del arte en las prácticas artísticas contemporáneas.

En el § 552, el primero de la sección dedicada al arte, dice Hegel:

[237] Cfr. SUNDKAULEN 2022

> "La figura de este saber en cuanto inmediata (o sea, el momento de la finitud del arte) es por una parte un disgregarse en una obra [hecha] de existencia exterior común, en el sujeto que la produce y que la intuye y venera, y por otra parte es la intuición concreta y representación del espíritu en sí absoluto como [intuición y representación] de lo ideal, esto es, de la figura concreta, nacida del espíritu subjetivo, en la cual la inmediatez natural solamente es signo de la idea, y para cuya expresión aquella inmediatez de tal manera ha sido transfigurada por el espíritu imaginativo, que la figura ya no muestra en ella nada más [que la idea]: es la figura de la belleza." (HEGEL 2005: 556, § 552)

Acá Hegel caracteriza al arte como algo con una doble naturaleza: por un lado, desde el punto de vista subjetivo, es un saber del artista que la intuye, la produce y venera; pero, por otro lado, es representación del espíritu en sí absoluto, de lo ideal. La obra concreta es signo de la idea: una pintura de Van Gogh o una pieza musical disonante es signo de la idea, y habrá que tomar en consideración el criterio inmanente respectivo para juzgar si es bella o no. Pero quiero subrayar que el aspecto subjetivo tanto de la creación como de la socialización de lo bello en el arte se corresponde con el desarrollo espiritual de la modernidad.

En la *Enciclopedia* nos dirá Hegel algo más sobre el arte que desarrollará luego en sus *Lecciones de Estética*. Hay períodos históricos en los que las formas artísticas han desplegado su espiritualidad absoluta dentro de los cuales el período clásico o el de la Grecia clásica es aquél que presenta las obras de arte bellas en tanto expresan la idea absoluta, como las esculturas de Fidias. Antes del arte bello de la Grecia clásica, dice Hegel:

> "se encuentra el arte de la sublimidad o arte simbólico en el cual no ha sido hallada todavía la figura adecuada a la idea; antes bien, el pensamiento está expuesto como emergente y luchando con la figura, como una [especie de] comportamiento negativo respecto de ella, aunque al mismo tiempo está esforzándose en darle forma" (HEGEL 2005: 584, § 561)

Hay, pues, no sólo una periodización sino en ella una progresión de lo menos bello hacia lo bello. El arte simbólico del antiguo Egipto, de las enormes pirámides o del arte representado por la arquitectura representan lo sublime pero no lo bello. De ahí que Hegel establezca una gradación también entre formas artísticas desde la arquitectura, escultura, pintura, hasta la música y la poesía, de menor a mayor

capacidad de dar cuenta de la idea. En efecto, la poesía es plenamente conceptual y, en ese sentido, expresa con mayor determinación la idea absoluta en su representación lingüística. Estamos ya, pues, instalados en el género artístico en el que sobre todo se va a desarrollar la ironía: la poesía. Es, pues, a inicios del siglo XIX cuando la forma artística más espiritual en tanto conceptual como es la poesía logra su mayor esplendor y, en ese sentido, anuncia su fin o tránsito hacia otras formas de arte. Esta es la poesía romántica.

¿Cuál es el lugar sistemático de la ironía estética? Es importante recordar aquí brevemente que la ironía a la que se refiere Hegel y a la que critica furibundamente es la ironía romántica abordada por diversas figuras de la crítica y el arte de inicios del siglo XIX, entre ellos Friedrich Schlegel y Ludwig Tieck. Sin embargo, dicha crítica hegeliana también se realiza en otros ámbitos fuera del estético como, por ejemplo, en el del espíritu objetivo. En efecto, el § 140 de la *Filosofía del derecho*, el último de la sección de la Moralidad presenta un extenso añadido en el que aborda la ironía como expresión de un ejercicio de libertad indeterminada o la libertad negativa de quien realiza lo que desea por la certeza de que es lo que realmente importa. La ironía se asocia en este pasaje a diversas formas del "mal moral" como el cinismo o la hipocresía, por ejemplo, de aquél que actúa por intereses egoístas y lo sabe, y sin embargo no los reconoce ni socialmente ni en su fuero interno como dañinos. Más adelante, en la sección de la Eticidad, esta actitud motivará la disolución de la primera figura ética de la familia en la pluralidad de la particularidad de sujetos egoístas en el ámbito de la sociedad civil.

La ironía romántica -afín a diversos tipos de ironía, sobre los que hablaré en la segunda parte de esta ponencia- es expresión de una subjetividad infinita que, a pesar de desarrollarse en un ámbito aparentemente seguro como el de la estética, es para Hegel un peligro en tanto trasciende el contenido mismo y se despliega también -o sobre todo- en el talante del artista respecto de su obra, de los espectadores de la misma y de sí mismo.

El último punto que quisiera mencionar en esta primera parte de mi ponencia es que dicho tránsito o disolución de formas artísticas, expresados en la primacía de la subjetividad, tiene una fundamentación lógica que está a la base de todas las reflexiones especulativas de Hegel. Esto lo veremos al final de este trabajo.

2. **Ironía romántica y otras ironías**

En la *Enciclopedia*, en los capítulos dedicados al arte no aparece tematizada la ironía; pero sí toca el tema en el capítulo dedicado a la Religión en una nota que citaré a continuación:

> "Si el resultado, a saber, el espíritu que está-siendo para sí y en el que se ha superado toda mediación, se toma en sentido meramente formal y sin contenido de modo que el espíritu no se conozca al mismo tiempo como siendo en sí y desplegándose objetivamente, resulta entonces que aquella subjetividad infinita es la autoconciencia meramente formal que se sabe a sí misma como absoluta en sí - misma; es la **ironía** que sabe aniquilarse todo haber y hacerlo vano con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la vanidad que se da como determinación un contenido que tomándolo de sí es por tanto contingente y caprichoso. Sigue siendo dueña de tal contenido, no está atada a él y con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad. Sólo en tanto la pura forma infinita, o sea, la automanifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad del pensar), es aquella forma el pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto que está-siendo en y para sí y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto." (HEGEL, 2005: 591, § 571)

Como bien lo anota Valls Plana en el comentario a este pasaje, aquí Hegel se está refiriendo como en otros pasajes suyos, al concepto de ironía romántico tematizado por Friedrich Schlegel. La ironía no es más que un ejercicio de libertad indeterminada, meramente subjetiva, que desarrolla el artista con su propia obra de arte y consigo mismo en tanto contenido de la propia obra, que no toma en serio su propio ejercicio creativo y que toma todo a la broma. Esto, obviamente, es lo que señala Hegel respecto del trabajo del artista ironista. Hay, sin embargo, para los artistas románticos, la mayor seriedad en este juego escéptico respecto de la posibilidad de comunicación y se instala con esta actitud una multiplicidad de posibilidades expresivas. Schlegel, por ejemplo, enfatiza la seriedad de la actitud irónica en tanto logra una perfecta síntesis "de armonía y entusiasmo". Lo que para el ejercicio creativo es algo muy importante en su propia exploración de la libertad de

sus posibilidades en una actitud negativa y escéptica de las mismas, para la mirada del filósofo es un problema de carácter ético pues se pierde la seriedad de lo que ha buscado el arte que es representación o signo de la idea. El artista para Hegel es pura vanidad en tanto su obra es insustancial y, lo peor para nuestro filósofo, esa vanidad es su mayor "virtud" poética.

Para Hegel "la ironía a menudo está desprovista de toda verdadera seriedad y le encanta deleitarse primordialmente en los temas deleznables" (HEGEL, 1989: 119). "A tales desatinos -continúa nuestro filósofo- que se contraponen a la unidad y firmeza del carácter, podemos adjuntar también el principio de la ironía moderna. Esta falsa teoría…" (ibíd. p. 177). "La ironía, que se complace en pasar por la suprema originalidad principalmente cuando ya no se toma en serio ningún contenido y se entrega a la chanza [burla] sólo por la chanza" (ibíd. p. 215). Y bueno, así podría seguir citando varias frases de Hegel que parece ser que frente a la ironía realmente pierde los papeles. Si uno piensa en obras como "Tristram Shandy" de Laurence Sterne, autor que seguían muchos románticos alemanes por su particular sentido del humor en el que justamente hacía gala del poder de la subjetividad para divagar y burlarse de sus propios protagonistas, del público y de sí mismo; o las obras de teatro de Ludwig Tieck como la versión del cuento infantil "El gato con botas" en las que, retomando la técnica de la parábasis del teatro griego clásico para dirigirse al público en medio de la representación de la obra y de, incluso, incluir espectadores como protagonistas de la puesta en escena lograba un efecto cómico; o las novelas humorísticas de Jean Paul muchas veces grotescas, como lo que a Hegel irrita en el plano estético, pareciera mostrarnos un Hegel purista que exageraba en los efectos estéticos de una forma de arte nuevo, que dejaba atrás la seriedad y su relación con lo divino, para contentarse con la "prosa de la vida", las historias particulares, muchas veces aparentemente superficiales. Algo similar sucedió con Platón en su relación con Aristófanes varios siglos atrás. Y es el humor violento de la ironía lo que amenaza la seriedad del ejercicio sistemático de la filosofía.

Por ello, lo que ve Hegel en Schlegel es un asunto más filosófico que puramente estético. Ya en su crítica a la ironía romántica señala directamente Hegel la influencia del Yo de Fichte en las reflexiones estéticas de Schlegel. Su aparente (y tal vez real) animadversión hacia Schlegel debe tener una fundamentación de mayor alcance que

se puede rastrear en su propia Lógica, en la Doctrina del Concepto, en el que se desarrolla la dinámica de sus determinaciones.

Para determinar mejor esta idea volvamos al concepto de tránsito o disolución de las formas artísticas. ¿Qué implica el tránsito o disolución de las artes en Hegel? Como lo señala Domingo Hernández[238], en todos los casos en los que las figuras paradigmáticas del arte han entrado en crisis y han preparado el terreno para nuevas figuras, lo común ha sido el desarrollo extraordinario del aspecto de la subjetividad. En el paso de la figura artística clásica a la romántica sucede, como también se señala en la *Fenomenología del espíritu* a propósito del fin de la bella vida ética, un momento reflexivo o de particularización en la que la subjetividad ya no se reconoce en el *ethos* de la que forma parte. A fines del siglo XVIII con el surgimiento de la poesía romántica y de la ironía como elemento central de su desarrollo Hegel ve que el arte ha llegado a su fin pues ha devenido en una mera superficialidad prosaica y lúdica del sujeto consigo mismo. Ya no es el arte lo que fue en su esplendor clásico y el neoclasicismo se ha convertido en parodia de lo que alguna vez significó el arte: manifestación del espíritu absoluto.

El paso de la universalidad a la particularidad tanto del contenido como de la forma artística romántica produce una multiplicidad diversa de expresiones artísticas que hemos heredado en la actualidad. Si el arte deja de representar lo que a juicio de Hegel era esencial en tanto manifestación espiritual, queda solo su carácter de pasado. Y, sin embargo, la multiplicidad artística determinada a su vez por las dinámicas de las sociedades capitalistas contemporáneas podrían manifestar aún comprensiones del mundo históricamente configuradas. El arte contemporáneo sigue siendo un motivo por el cual conocemos la cosmovisión y la eticidad de las sociedades actuales, son un reflejo de las mismas y un criterio para evaluar qué tan alejados estamos o no de lo bello espiritual y de una plena vida ética.

[238] HERNÁNDEZ 2022

3. Actualidad de la crítica hegeliana

Al hablar en nuestra época de "ironía" se puede caer en el error de adscribirle al concepto características que no necesariamente ha tenido a lo largo de su historia. El concepto de ironía no se ha relacionado siempre con el cinismo propio del mundo contemporáneo de la posverdad, ni ha tenido siempre un potencial crítico como cuando asume una actitud de escepticismo junto con el humor frente a los discursos uniformizados del poder de la política y del mercado. Son estos algunos elementos que aparecen en los debates contemporáneos en torno al papel de la ironía y su necesidad de superación o replanteamiento desde consideraciones morales, políticas y estéticas[239].

En efecto, lo que entendemos hoy por ironía no necesariamente es lo mismo que lo que se entendió por ella en la Grecia clásica cuando Sócrates la usaba como recurso retórico en sus diálogos con los supuestos sabios de Atenas, los sofistas: la ironía socrática. Tampoco significa lo mismo que aquello que a inicios del siglo XIX en Alemania, en el llamado Círculo de Jena[240], se abordó de manera fragmentaria y diversa por parte de pensadores, poetas y artistas del periodo conocido como el del Primer Romanticismo alemán: la ironía romántica, que ha sido tema central en esta ponencia. Asimismo, no se remonta sin más a lo que en Kierkegaard surge en cierto sentido como un cruce entre la ironía socrática y la romántica: la ironía existencial - por no hablar aquí de expresiones posteriores del concepto de ironía, que, como la "ironía de ficción"[241], proceden de los estudios literarios, entre otros campos.

Sin embargo, en todos estos casos podemos dar cuenta del fundamento lógico que Hegel toma en cuenta para su crítica: el tránsito de la universalidad a la particularidad, el momento en el que la subjetividad se convierte en contenido y forma

---

[239] A este respecto es interesante el artículo de Brigitte Adriaensen, "El derecho a la duda. Perspectivas sobre el supuesto "fin" de la ironía", en Revista de Occidente, (490), marzo 2022, pp. 5-26, en donde presenta el debate actual sobre las limitaciones y alcances de la ironía en Occidente.

[240] Cfr. Claudia Stockinger, "Der Jenaer Kreis und die frühromantische Theorie", en: Claudia Stockinger y Stephan Scherer (editores), Ludwig Tieck. Leben – Werk – Wirkung, Berlín y Boston, 2016, pp. 50-68.

[241] Cfr. Harald Weinricht, "Fiktions-Ironie bei Anouihl", pp, 239-253, en: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 2 (1961), pp. 239-253. – Para una definición autorizada de la ironía y sus subtipos, cfr. Lausberg, Heinrich (1960), Handbuch der literarischen Rhetorik, Bd. 1, München: Max Heuber Verlag, pp. 446-450.

Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Theorie Werkausgabe Bd. 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, 416.

de la expresión artística, la mala infinitud que implica el inicio de una multiplicidad diversa de intereses artísticos prosaicos y particulares, aunado a una relación más íntima con la organización socio-económica de inicios del capitalismo. Pareciera que lo que Hegel mismo critica como "pérdida de la eticidad" en el espíritu objetivo se tradujera en el ámbito estético en el imperio de la subjetividad de la ironía.

Bibliografía

Kant, Emmanuel. (1991). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. [Traducción: Pablo Oyarzún]. Caracas: Monte Avila.

Freud, Sigmund. (2012). *El Chiste y su Relación con lo Inconsciente*. [Traducción: Luis López-Ballesteros] [2ª. edición]. Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. [Traducción: Ramón Valls Plana]. Madrid: Alianza

Hegel, G. W. F. (1989). *Estética.* [Volumen I]. [Traducción: Raúl Gabás]. Barcelona: Península

Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. [Traducción: Wenceslao Roces]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica

Hyppolite, Jean. (1974). *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. [Traducción: Francisco Fernández]. Barcelona: Península.

Schaeffer, Jean-Marie. (2000). *Art of the modern age: Philosophy of art from Kant to Heidegger*. [Traducción: Steven Rendall]. Princeton: Princeton University Library.

Shiner, Larry. (2014). *La Invención del Arte: Una Historia Cultural*. Barcelona: Paidós.

Kierkegaard, Søren. (2006). *Escritos. Volumen 1: De los Papeles de Alguien que Todavía Vive. Sobre el Concepto de Ironía*. [Traducción: Darío González y Begonya Saez Tajafuerce]. [2ª. edición]. Madrid: Trotta

Danto, Arthur C. (1999). *Después del Fin del Arte: El Arte Contemporáneo y el Linde de la Historia*. [Traducción: Elena Neerman Rodríguez]. Barcelona: Paidós.

Danto, Arthur C. (2005). *El Abuso de la Belleza: La Estética y el Concepto del Arte*. [Traducción: Carlos Roche]. Barcelona: Paidós.

27. Há uma ambiguidade ao se tratar da *Religião na Fenomenologia do espírito* (PhG)? Uma análise a partir do momento da consciência e da consciência-de-si

https://doi.org/10.36592/9786554602655-27

Lucas Roberto Paiva[1]

Resumo: Este artigo visa apresentar porque a figura da Religião para-si só aparece no capítulo VII da *Fenomenologia do espírito*, mesmo tendo momentos anteriores que tocam nesse tema. Isso sugeriria uma ambiguidade na maneira como a palavra é tratada? Dessa forma, partiremos da análise dos parágrafos 672 ao 683, onde nos são apresentados os momentos anteriores a formação da figura da Religião, sendo eles o suprassensível, a consciência infeliz, o mundo ético e a Religião do iluminismo. A negatividade dessas figuras impossibilita o surgir da Religião enquanto consciência-de-si, tal como ela irá aparecer, mas da suprassunção delas se torna possível a consciência do espírito da essência absoluta, nível de superação dos momentos anteriores. Assim, nosso texto se dividirá em três momentos: 1) apontar porque as figuras anteriores não efetivaram a Religião para-si, sendo somente momentos da consciência em-si. 2) Expor a definição desse novo estágio, no qual mediante a representação se realiza o que é próprio da figura religiosa. 3) Fazer uma revisão bibliográfica nacional de como o problema é tratado, ou seja, se os modelos de leituras sugerem haver uma leitura dualista.
Palavras-chave: Religião, Consciência, Consciência-de-si, Representação, dialética.

Introdução

Hegel busca na *Fenomenologia do espírito* apontar como a consciência se compreende como tal, ou seja, como chegou no nível que se tem da sua própria autocompreensão. Para dar continuidade em seu projeto, o filósofo inaugurou uma nova metodologia que toma o absoluto como sujeito; a consciência como aquela que percorre um caminho fenomenológico rumo ao absoluto; e a dialética como fio condutor do sistema.

Tomar o absoluto enquanto sujeito significa dizer que ele detém consciência e age. É uma substância viva, tendo na sua efetividade o seu ser. Nessa perspectiva, a própria autorrealização do sujeito absoluto se dá no processo, pois “O verdadeiro é o

[1] Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail para contato: lucasfilosbh@gmail.com.

vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como meta, que tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim" (HEGEL, 2005, §18 p.35).

Adotando a compreensão de que a realidade é a expressão do absoluto, Hegel inaugura um novo modelo lógico de pensar o real[2]. Isso está atrelado a perspectiva de que as consciências são um dos níveis de manifestação do absoluto, porém, a mediação entre esse ente particular e esse ser absoluto não se dão de maneira imediata, há uma série de momentos que guiam as figuras da consciência desde o saber imediato até o conceito.

Para que a consciência se autoconheça é necessário que ela se guie pelas experiências anteriores, pois o que as figuras antigas fizeram culmina nas que surgiram. Dito de outro modo, não é a definição clássica de substância[3] que define o real, mas sim o seu ser no tempo (Zeitgeist). Portanto, fazer filosofia é compreender o conceito no tempo, isso demanda mediações com o que foi, pois só assim se compreende o que é agora. O comentário de Hyppolite nos ajuda a compreender passagem:

> É indispensável compreender este ponto de partida de toda a filosofia hegeliana – a intuição da Vida ou do Eu que se desenvolve ao se opor a si mesmo e ao reencontrar a si mesmo – para apreender todo o pensamento hegeliano. A forma lógica que tal ponto de partida assumiu no curso do período de Iena não faz senão recobrir esse germe inicial e lhe conferir, progressivamente, uma consistência intelectual. O verdadeiro é sujeito ou conceito, o que equivale a dizer que ele próprio é esse movimento de tornar-se o que ele é, ou ainda de pôr-se a si mesmo. O Verdadeiro não é, portanto, imediato, mas a 'imediatez que veio a ser'. [...] A mediação, para Hegel, não é estranha a esse verdadeiro; está nele, ou, em outros termos, o verdadeiro é sujeito e não substância. O verdadeiro não é o imediato como tal, o que permaneceu igual a si mesmo, 'ele é vir-a-ser se si mesmo, o círculo que pressupõe e tem, no começo, seu próprio fim como sua meta e que é

[2] Hyppolite aponta que tal modelo de compreensão já estava presente em Fichte e Schelling, mas há uma ampliação no modelo hegeliano, justamente por ele tecer uma nova lógica a partir das figuras da consciência (HYPPOLITE, 1999, p. 93).

[3] A noção clássica de substância está vinculada ao pensamento de Aristóteles, sobretudo na obra *Metafísica*, que aponta aquilo que é próprio do ser como o que o caracteriza. Nessa perspectiva, é importante diferenciar aquilo que é o acidente (aspectos que variam) e aquilo que é ontológico (originário). Assim, há a compreensão do que é o ser mediante sua essência.

> efetivamente real somente mediante sua atualização desenvolvida e seu fim' (HYPPOLITE, 1999, p.96).

Partindo da noção do absoluto como sujeito, devemos compreender como se dará o desenvolvimento da consciência. Ela deve seguir o caminho fenomenológico (metáfora da escada) em que parte do saber mais elementar ao mais elevado. Dessa maneira, a mediação se torna a palavra-chave, porque as consciências constroem o seu saber e precisam demonstrá-lo para verificar se estão sob a posse da verdade. Todavia, enquanto não houver uma mediação de que o saber atual se sucede das contradições anteriores o conhecimento corre risco de não superar seus problemas e a todo custo buscar saídas partindo de uma mesma noção que, consequentemente, terá o erro como horizonte.

Unir momentos anteriores do saber, inclui incorporar suas contradições, isso possibilita formar uma nova proposição, realizando, assim, a suprassunção (aufhebung). Ou seja, sob toda forma de conhecimento há muitas mediações a partir das tentativas anteriores. Compreender tal processo que postula, nega e conserva é essencial para se entender o desenvolvimento do espírito.

O que tornará compreensível as diversas formas de consciência e o absoluto como sujeito será a dialética, o fio condutor de todo o sistema. É a partir dessa noção que Hegel nos apresenta o surgir das figuras lógicas e históricas e seu desenvolvimento rumo ao todo. Assim, estarão ligadas todas as figuras da consciência bem como a suprassunção (colocar/negar/conservar) dos momentos anteriores, mas que agora se verão como parte da totalidade, o absoluto que tudo circunda e mediante ao conceito efetiva-se no tempo.

A partir desses esclarecimentos iniciais, podemos compreender o problema deste artigo. Hegel aponta que as figuras da consciência se sucedem no fluxo dialético sempre elevando seu momento anterior. Entretanto, se tratando da Religião, ela foi abordada em momentos distintos e só no capítulo VII da obra será propriamente o tema central. Diante disso, o que difere ambas as passagens que trabalham a mesma questão com eixos diferentes? Há uma ambiguidade na maneira como Hegel trata a temática? Podemos afirmar uma unanimidade entre os comentadores acerca da interpretação dessas passagens? Portanto, o restante do

artigo se dividirá em três momentos: 1º iremos apontar como as figuras anteriores a Religião tratam desse tema; 2º o que significa esse novo estágio em que a figura tem a consciência da essência absoluta enquanto espírito; e 3º se a uma unanimidade na literatura nacional sobre o problema.

1 As figuras que sucedem a abordagem da Religião no capítulo VII: uma experiência da consciência.

Hegel inicia o capítulo VII da *Fenomenologia do espírito* apontando que a consciência absoluta em geral já havia se revelado, contudo, os momentos anteriores só tinham o saber da consciência, faltando-lhe compreender o absoluto em si e para-si, modelo próprio do espírito. Dessa maneira, cabe um apontamento do motivo de tal mediação ainda não ter sido alcançada.

Antes de explicar o que é a consciência do espírito da essência absoluta, momento próprio da figura do capítulo VII, são retomados os momentos anteriores, sendo eles o entendimento; a consciência infeliz; o mundo ético; e a religião iluminista. Hegel aponta que todos eles trataram do absoluto de modo exterior, ou seja, não reconheceram o espírito como parte do absoluto. Assim, apontaremos os momentos dessas figuras anteriores visando compreender por que ainda não há a instância da consciência-de-si presente em seu modelo de tratar a religião.

O entendimento faz parte do 3º capítulo da *Fenomenologia do espírito*. Essa figura é o resultado da suprassunção da certeza sensível, que tinha como verdade a imediatez e a percepção que depositava seu saber na pluralidade. Desse modo, o entendimento se consolida como o momento do universal incondicionado, porém ainda não compreende seu objeto como conceito. Nas palavras de Hegel:

> Para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou-se conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido (HEGEL, 2005, §132, p.108).

Sem se compreender como construtora do conceito, a consciência do entendimento busca somente a essência, o que é própria daquele objeto. Com isso,

elege 3 momentos para tentar efetivar sua verdade, sendo 1º a força; 2º o interior ou suprassensível; e 3º o infinito. Contudo, seu resultado carrega em si o traço da negatividade, pois sendo o real uma construção da relação entre as consciências (espírito), afirmar seu contrário é não conseguir efetivar o que se pretende[4].

Com isso, notamos a consciência do absoluto no entendimento, mas a figura não o efetiva pois busca a sua substância de forma material. Esse é o motivo que Hegel relega a falha dessa figura, ele diz:

> Já a consciência enquanto é entendimento se torna consciência suprassensível, eterno – ou como aliás queiram chamá-lo -, é carente-de-si: é apenas inicialmente o universal que ainda está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito (HEGEL, 2005, § 673, p.458).

Então, frente ao fracasso do seu saber, a consciência buscará uma nova maneira de tentar expor a verdade. Superando a figura anterior, no caso do tema da Religião, surge a consciência infeliz.

A consciência infeliz está localizada como a última cessão do capítulo 4 da *Fenomenologia do espírito*. Ela é o resultado da superação do entendimento, pois traz agora o traço de compreender a relação entre as consciências como produtora da realidade. Entretanto, sua jornada iniciou-se de forma desigual pela dialética do senhor e do escravo. Da desigualdade do reconhecimento entre as consciências[5] surgiram as figuras do estoicismo e do ceticismo. Ambas antagônicas, pois enquanto uma afirma uma verdade em um além, a outra é o extremo negar de tudo que lhe aparece. A junção

---

[4] Há momentos em que Hegel referencia suas figuras da consciência diretamente a filósofos ou a momentos históricos, contudo, há passagens em que aparecem críticas indiretas. Muitos comentadores exploram essas abordagens. Mas, aqui, não recorreremos a essas mediações, quando necessário utilizaremos notas de rodapé. Colocamos esse breve comentário aqui, pois a figura do entendimento é uma dessas passagens em que Konrad Utz faz todos esses apontamentos (UTZ, Konrad. Entendimento. In: VIEIRA; SILVA (Org), 2014, p.106).

[5] Minha dissertação de mestrado tratou amplamente sobre o problema do reconhecimento entre as consciências e como desse contraste surge a consciência infeliz (PAIVA, L, R. O problema do reconhecimento entre consciências na cessão B da Fenomenologia do espírito. Orientador Bruno Leonardo Cunha. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São João Del-Rey, Minas Gerais, 2022. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/ppgfil/2022%20Lucas%20Roberto%20Paiva.pdf#:~:text=Este%20trabalho%20tem%20como%20finalidade%20descrever%20o,Fenomenologia%20do%20esp%C3%ADrito%20(PhG)%2C%20isto%20%C3%A9:%20demonstrar. Acesso em: jul. 2025).

desses momentos dispares é que formam a consciência infeliz. Isso quer dizer, ela deposita sua verdade em um além e nega tudo que lhe aparece na realidade.

O traço da infelicidade nesse momento do espírito é observado em sua autocontradição que ao mesmo tempo afirma e nega o que quer efetivar. Nas palavras de Hegel: "A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois só possui a consciência do seu contrário como sendo a essência, e consciência da própria nulidade" (HEGEL, 2005, § 209, p.160). Assim, notamos que novamente há uma consciência do absoluto, porém ele não é compreendido e mediado pelo espírito. Por fim, é interessante citar o comentário de Soares que sintetiza tal figura tanto no capítulo 4 quanto sua relação com o capítulo 7. Ela diz:

> Este momento de busca de unidade entre a consciência singular e o imutável realizar-se-á de três modos: primeiro lugar, trata-se de uma oposição singular entre a consciência singular e o imutável. Em segundo lugar, o imutável tornar-se-á uma singularidade para a própria consciência singular. É o momento do imutável figurado. Em terceiro lugar, finalmente, a unidade com o imutável é alcançada quando a própria consciência singular se mantém como algo singular no imutável; isto é, o momento em que a consciência singular se universaliza e se torna razão. Tudo se reduz à unidade da consciência e da consciência-de-si, construindo assim, a subjetividade, ou melhor, a singularidade da universalidade. [...] Em outro contexto, em uma visão histórica, no capítulo VII. A religião, Hegel refere-se ainda a consciência infeliz como consciência religiosa, uma forma de religião caracterizada por uma dor profunda e uma cisão entre a consciência devota e o objeto do seu culto. Sua referência histórica é a Idade Média. O exemplo histórico correspondente ao primeiro momento é o judaísmo; ao segundo momento, a encarnação; ao terceiro momento, a Igreja medieval. De modo que o itinerário da consciência infeliz pode ser também exemplificado pela consciência judaica no seu esforço para superar o seu nada diante de um transcendente e, por outro lado, pela consciência cristã, na qual seu além é captado como unido à subjetividade. Sob uma forma abstrata, a consciência infeliz é a consciência da contradição entre a vida finita do homem e o seu pensamento infinito (SOARES, Marly Carvalho. Consciência Infeliz. In: VIEIRA; SILVA (Org), 2014, p.145).

Após a consciência infeliz falhar, Hegel aponta que no mundo ético observamos a Religião do mundo cetônico. Essa nova figuração é a consequência de todos os momentos anteriores. Como nosso artigo foca na temática da Religião, não

aprofundaremos como das relações anteriores surgiu esse novo modelo da consciência[6]. Assim, nos deteremos a expor o que define essa figura; o que ela visa efetivar; e como o âmbito do religioso opera em sua ação.

A figura do espírito nesse momento tem como efetividade o mundo ético, ou seja, sua própria ação no mundo. Porém, ao se colocar na vida irá oscilar entre a lei divina e a lei humana. Tomando por empréstimo a história de Antígona, Hegel expõe o contraste entre a ação que segue os ordenamentos divinos e os ordenamentos humanos. Em resumo, Creonte ordena que Poliníces não tenha um enterro por ter descumprido as leis da cidade. Mas Antígona se opõe a isso, pois o enterro é uma mediação do morto com a morte junto ao espírito da comunidade, não fazer isso é descumprir a lei divina[7].

Nesse modelo de relação entre o humano e o divino, Hegel argumenta que ocorre:

> O espírito, doravante cindido de si mesmo, inscreve em seu elemento objetivo, como em uma efetividade rígida, um dos seus mundos – o reino da cultura – e, em contraste com ele, no elemento do pensamento, o mundo da fé - o reino da essência (HEGEL, 2005, § 442, p. 306).

Ou seja, nessa abordagem o espírito vive o contraste de duas realidades, o da cultura e o do divino, porém, ao invés de perceber o lugar do espírito nessa construção, tal tarefa é delegada ao destino, ou aquilo que deve ser a vontade dos deuses. Portanto, a substância ética vive a partir de divindades sem ter compreensão de qual é o seu papel, se age é por causa da lei divina, isso quer dizer, não compreende seu papel com produtora da realidade.

Ao não entender a si mesma e postular o destino como sua vinculação ao divino a consciência novamente percebe o absoluto, mas dele não tem consciência do espírito, ou seja, é carente do Si. Dessa maneira, novamente tem de se reestruturar e

---

[6] O texto de Vieira faz esses apontamentos de como surgiu a figura do espírito, bem como qual será seu embate e busca por realização (VIEIRA, Leonardo Alves. VI. O espírito. In: VIEIRA; SILVA (Org), 2014, p.343).

[7] Este texto que fiz aponta a importância do enterro para que haja uma suprassunção da morte em vida mediante os atos fúnebres. Paiva, L. R. (2024). Os rituais fúnebres como suprassunção da morte em lembrança viva a partir do capítulo 452 da Fenomenologia do espírito. *Sapere Aude*, *15*(29), 651–655.

fará isso mediante o iluminismo. Esse novo momento marca o retornar a si mesmo. Em outras palavras, ao invés de pensar o mundo de modo externo tudo se tornará interno, isso marca a boa consciência[8], o espírito certo de si mesmo, ou a Religião do iluminismo que elege o absoluto como a perfeição moral.

Sob posse do iluminismo a consciência supera os momentos anteriores, mas ao colocar somente a internalização como solução falha em si mesma, pois a boa-consciência é algo irrealizável. Não passa de um dever ser nunca alcançado, no qual tem que se supor até mesmo uma alma imortal. Por isso, a figura da Religião enquanto consciência espiritual do absoluto não se mostrou. Mas claro, todo o processo é necessário para esse novo desabrochar rumo ao conceito. Nas palavras de Hegel:

> O mundo ético - o mundo cindido entre o aquém e o além - bem como a visão moral do mundo - são assim os espíritos, cujo movimento e retorno ao simples Si para-si-essente do espírito vai desenvolver-se. Surgirá como meta e resultado deles, a consciência-de-si efetiva do espírito absoluto (HEGEL, 2005, § 443, p.307).

Em suma, observamos que os momentos anteriores haviam tocado no tema da Religião, mas eram somente o em-si da essência absoluta em geral, ou seja, só enquanto consciência, faltando lhe ser para-si, enquanto espírito. Desse modo, observamos que, o suprassensível é carente de si; a consciência infeliz se tornou a dor do espírito irreconciliável; o mundo ético é carente de si, pois não percebe a construção do espírito; e a Religião do iluminismo está na esfera do além vazio que nada preenche[9]. Logo, resta a figura da Religião no capítulo VII compreender o que faltava a consciência e buscar efetivar a sua representação do absoluto na forma do espírito.

[8] O termo boa consciência parece se referir diretamente a bela alma kantiana. Ao qual Hegel irá descrever como mais uma idealização que muito pensa mais não realiza o que propõe (VIEIRA, Leonardo Alves. VI. O espírito. In: VIEIRA; SILVA (Org), 2014, p.350).

[9] Entre os parágrafos 672 e 676 Hegel faz toda essa apresentação, explicando porque os momentos anteriores ainda não trabalharam a religião como consciência do absoluto enquanto espírito.

2 O novo alcance da figura religiosa: a consciência-de-si da essência absoluta.

Após compreendermos que só depois da suprassunção de todos os momentos anteriores a figura da Religião aparece e tem como característica não compreender o absoluto somente como consciência, mas como consciência-de-si. Nos resta observar a nova caracterização dessa figura que terá no parágrafo 677 uma apresentação; nos parágrafos 678 ao 682 o padrão que deve ser alcançado; e, por fim, no 683 uma apresentação das figuras que visaram efetivar a religião.

Partindo da introdução do novo alcance da consciência, observamos que a negação e a conservação dos momentos anteriores fizeram com que agora se estabelecesse uma união da consciência junto de Si. Seu artifício será enquanto espírito utilizar-se da representação (Darstellung) para expressar o absoluto. Então, temos como saber dessa figura a ideia da efetividade universal pensada, seu ser é o objeto da consciência representado.

Todo modelo de saber da consciência só tem valor quando comprovado. A Religião irá se efetivar mediante sua representação. Porém, aí estará o seu problema, tornar a realidade e a sua representação uma coisa só, sem que os dois lados se destoem. Dito de outro modo, a verdade não é mais substância (suprassensível), nem ausência de conciliação (consciência infeliz) e tão pouco um mundo que se guia pelo destino (ctônico) ou por um além vazio (iluminismo). Agora, a conciliação consiste em que a representação do espírito se iguale ao que é a realidade.

Mesmo sendo apontado o que se deve efetivar, Hegel chama atenção que “nós”, cientes do caminho do espírito, já sabemos que se trata de mais um movimento falho, pois falta a essa representação uma efetividade livre, ou seja, se reconhecer em-si e para-si, mas também para um outro, tarefa que só o conceito consegue abarcar. O erro consiste justamente no fato de que a consciência “não atinge o que deve apresentar: isto é, o espírito consciente de si mesmo” (HEGEL, 2005, §678, p.460). Assim, percebemos que o filósofo já aponta que o momento da religião não terá sucesso no que propõe, mas devemos observar seu desígnio, pois ele forma o momento seguinte.

A falta de conciliação do espírito com o mundo é apontada em três momentos: 1º há uma dissociação da consciência-de-si que não se percebe como um todo. 2º Esses momentos surgem de modo imediato, sem compreender os percursos

anteriores como construtores do que ela é. 3ª falta a distinção das determinações singulares, ou seja, que a consciência perceba nas figuras seguintes os traços da anteriores como continuidade do que a forma. Em síntese, todas as divergências surgem da não compreensão do espírito de que ele é fruto de uma mediação. Apegado à sua imediaticidade de representar o absoluto a consciência se perde por não compreender como uma unidade de todas as partes anteriores.

Notamos que diferentemente de outros momentos, Hegel já aponta o que a Religião deveria alcançar e, posteriormente, que ela não conseguirá, porque:

> O espírito total, o espírito da religião, é por sua vez o movimento desde sua imediatez até alcançar o saber do que ele é em si ou imediatamente; e o movimento de conseguir que a figura, em que o espírito aparece para sua consciência, seja perfeitamente igual à sua essência, e que ele a contemple como é (HEGEL, 2005, § 680, p. 462).

Tendo a necessidade da reconstrução das predicações que a consciência fez da Religião enquanto processos que formam o seu estágio atual, eis que se inicia essa recomposição. Nesse processo o espírito que é efetivo começa a se perceber como espírito, mas ainda está limitado a imediatez, que só será superada pela autoconsciência do espírito que compreende a estrutura de sua realidade a partir de suas mediações.

Iniciando sua relação com a Religião de modo imediato, para consciência está posto o conceito de forma objetiva. Dessa maneira, sua efetivação será a partir da substância, ou seja, ela irá aparecer a partir do seu ser no mundo. Assim, temos a certeza da consciência que é preenchida pela sua construção objetiva. Todavia, é o conjunto dessas manifestações singulares que nos levaram a construção da Religião como obra do espírito.

Antes de encerrar essa apresentação geral, Hegel coloca no parágrafo 638 quais serão essas figuras da Religião singulares e como elas buscam efetivar-se ao se pôr no mundo. A 1ª efetividade será a Religião Natural, sua característica será a igualdade entre o espírito e o objeto natural ou imediato. A 2ª figura será a Religião da Arte. Seu momento irá predicar a figura do Si que representa o reconhecimento do espírito na natureza, contemplando seu agir na natureza. Por fim, a 3ª figura é a

Religião Revelada. Ela aponta para a unidade dos dois momentos anteriores, isso quer dizer a junção da consciência com a consciência-de-si, formando o ser-em-si-e-para-si, consolidando-se na representação.

Com a apresentação feita até aqui expomos o que Hegel coloca em seu texto. Utilizamos algumas citações para tentar esclarecer passagens que achamos mais complicadas. Dessa maneira, encerramos nessa segunda seção os movimentos de apresentação, do padrão e de quais serão as figuras que o capítulo VII irá tratar. Nesse decorrer, nos pareceu claro não haver uma ambiguidade no sentido como a Religião está sendo tratada. O que decorre é a necessidade de compreender o momento em que o autor trata de cada coisa. Ao defender que a verdade é uma construção entre consciências "nós" (filósofos), mesmo já sabendo onde isso dará temos que percorrer cada um dos estágios.

Nessa seção observamos que há uma evolução na maneira como a Religião é tratada pela consciência. Agora, mediante a representação o espírito trará o Si, que torna possível a sua compreensão como produtor da realidade junto a outras consciências. Nessa perspectiva observamos uma distinção ao se tratar da Religião a partir do momento em que a consciência está. Assim, não há ambiguidade, mas abordagens diferentes devido ao lugar que se pensa o aspecto do religioso.

Se uma leitura panorâmica nos levou a essa compreensão do texto hegeliano, na última seção visaremos analisar se há a mesma visão na literatura nacional, ou seja, as publicações sobre o tema que tratamos estão tomando a mesma perspectiva que nos pareceu. Para isso, partiremos de obras influentes no cenário nacional e, assim, compreenderemos o estágio da questão.

3 Uma revisão da literatura nacional sobre uma possível ambiguidade no texto hegeliano ao tratar da Religião antes e após o capítulo VII.

Nesta última seção nos dedicaremos a analisar se há uma unanimidade na leitura acerca do porquê os momentos anteriores ao capítulo VII da *Fenomenologia do espírito* não compreendiam a Religião como tal por serem apenas a consciência do absoluto, faltando a eles compreenderem o todo para-si (consciência-de-si) e não somente em-si (consciência). Vale ressaltar que diante das vastas publicações feitas

sobre Hegel torna-se inocente defender que conseguiríamos apontar tudo dito sobre essa temática. Contudo, visaremos fazer um recorte a partir da obra de Hyppolite e autores na academia brasileira.

Chacon, no texto *A recepção de Hegel em Portugal e no Brasil*[10], faz apontamentos de como se deu a recepção hegeliana nos dois países. Especificamente no Brasil, ele aponta como houve os primeiros contatos da obra do autor e em seguida traduções que forneceram material para formação de diversas escolas lendo hora parecida hora divergente o texto hegeliano.

Na esteira da recepção hegeliana, o texto *Panorama histórico de Hegel no Brasil*, de Bavaresco e Kozen[11] aponta algumas linhas que mais vigoraram no Brasil, sendo elas a leitura marxista, a leitura de comentaristas e manuais de filosofia, a leitura crítico corretiva do sistema, a leitura lógico-política, a leitura plural e pôr fim a leitura dos textos traduzidos.

Nessas linhas de interpretações, buscamos obras de um impacto imediato na tradição nacional para observarmos se há uma unanimidade na leitura da Religião antes e depois do capítulo VII da *Fenomenologia do espírito*. Desse modo, aderimos os comentários específicos sobre a passagem que estamos trabalhando, dentro das quais se destacou o comentário de Jean Hyppolite (que não é brasileiro, mas tem sua obra um grande impacto nas interpretações nacionais), de Paulo Meneses, José Henrique Santos, Manoel Moreira e os artigos de Fabiano Veliq e Paulo Roberto Pinheiro da Silva.

Iniciando pelo comentário de Hyppolite em sua obra *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*, observamos que junto a uma análise estrutural do texto há diversas referenciações a momentos históricos, a outros filósofos e outras produções. No que tange ao conceito da Religião, há a adesão de que ela não aparece antes devido ao fato de não ser compreendida como espírito, sendo nos momentos anteriores somente consciência. Mas, além disso, há uma crítica aos sistemas anteriores e um novo modelo de compreender a questão.

---

[10] CHACON, Vamireh. **A recepção de Hegel em Portugal e no Brasil**. In: ROSENFIELD (org), 2002, p.144-152.

[11] BAVARESCO, Agemir. KONZEN, Paulo Roberto. **Panorama histórico de Hegel no Brasil**. In: UTZ; BAVARESCO; KOZEN (org), 2012, p.99-128.

O intérprete francês, observa que o intuito de Hegel não é uma construção mística, mas a de reconciliar o homem com o divino a partir de sua cisão na modernidade[12]. Junto a isso está a influência de Hördelin e Schiller que buscavam na beleza reconciliar o homem com o divino. Tudo isso será apontado nas figuras da religião que irão surgir, desde sua aparição imediata e separação que novamente precisa ser remediada.

No tocante ao problema da Religião aparecer antes e depois, Hyppolite defende uma ambiguidade na leitura hegeliana, defendendo que:

> A religião diz Hegel, já está presente nas figuras anteriores da consciência. Como poderia ser de outro modo, dado que a experiência da consciência é sempre, mesmo se ela o ignora, uma experiência da substância espiritual? [...] Todavia, nos diz Hegel, até aqui só havíamos encarado a religião do ponto de vista da consciência [...] o que caracteriza esse novo campo de experiência em que penetramos é que ele seria a manifestação (fenomênica?) da "consciência de si do espírito" (HYPPOLITE, 1999, p. 561).

Portanto, observamos que o comentário destacado mostra que Hyppolite adere ao argumento de que a Religião anteriormente era somente uma forma da consciência, faltando-lhe se compreender para-si a partir do espírito. Portanto, toda ambiguidade não passaria de uma não compreensão dos momentos das figuras.

Paulo Meneses em seu livro *Para ler a Fenomenologia do espírito*, adere a mesma chave de leitura, ou seja: "A Religião é consciência da essência absoluta. Antes, era a consciência que se tinha dessa essência; agora é consciência que ela tem de si mesma" (MENESES, 1992 p.203). Vale notar que, embora haja essa interpretação em comum com Hyppolite, Meneses não faz referenciações a tópicos fora do texto. O autor sintetiza em seu "roteiro" uma leitura direta para o texto hegeliano.

José Henrique Santos, em seu livro *O trabalho do negativo. Ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*, adere a mesma argumentação, embora tendo como base o seu tom ensaístico. Ele nos diz que:

> De todas as figuras religiosas que a Fenomenologia do Espírito fez desfilar perante a consciência, segundo a proporção em que podiam aparecer na série de consciência,

[12] (HYPPOLITE, 1999, p. 558).

> consciência-de-si, razão e espírito, nenhuma delas se referia a essência absoluta como é em-si e para-si. Fosse o suprassensível de Força e Entendimento, a essência imutável da consciência infeliz, ou o espírito defunto a pedir as honras fúnebres, que Antígona deu pressa em prover, tratava-se sempre de uma representação vazia, sem vontade própria, incapaz de sair de seu mundo além e vim ao encontro do homem, para se reconciliar com ele (SANTOS, 2007, p.327).

Analisando o capítulo *A Religião* de Manuel Moreira da Silva no livro *Interpretações da Fenomenologia do espírito*, observamos que mais uma vez há a adesão de que não há uma confusão ao se tratar a Religião, pois nos momentos anteriores ela era somente a partir da consciência, mas no capítulo VII ela será a consciência de Si do absoluto. Ele nos diz que:

> Na introdução ao capítulo VII. A religião (FE 672-683, p.458-465), Hegel se limita a retomar os momentos precedentes da Fenomenologia do Espírito de modo a mostrar que a Religião - enquanto consciência da essência absoluta em geral - já havia se apresentado nas figuras da Consciência, da Autoconsciência, da Razão e do Espírito. Tal apresentação, não obstante ocorrera tão somente do ponto de vista em que a Essência absoluta aparece para si mesma (FE 672, p.458); esse que não será senão o ponto de vista propriamente da Religião, no qual o Espírito se mostra como sabedor de si mesmo e é imediatamente sua própria autoconsciência pura (FE 677, p. 459).

O artigo *O tema da Religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel* de Fabiano Veliq constrói uma leitura temática e defende o mesmo apontamento dos comentadores anteriores, ele alega que: “Nas formas anteriores, a essência absoluta não aparecia em si e para si mesma” (VELIQ, 2025, p.17). O autor não faz uma comparação com a literatura construída sobre a abordagem, pois seu foco é mais um apontamento de como o tema aparece presente na construção sistêmica da obra.

Por fim, outro artigo *A Religião na Fenomenologia do espírito de Hegel ou o pós-kantismo entre Schelling e Hegel*, de Paulo Roberto Pinheiro da Silva, trabalha como podemos observar já na obra uma construção do pensamento de Hegel que muitos observam só em obras futuras. Sua análise aponta que o tema da Religião antes do capítulo VII está cercado de uma crítica e busca de superação ao pensamento de Kant.

O argumento central em tudo isso é que a realidade é espírito (para-si) e não uma substância estática (em-si).

Diante do recorte apresentado, notamos uma unanimidade nas leituras. Isso quer dizer todos os autores citados concordam que a Religião aparece propriamente dita no capítulo VII como momento da consciência espiritual (para-si) do absoluto, mas também ela já estava presente nas seções anteriores enquanto consciência (em-si). A diferença é sutil para leitores não iniciados em Hegel, pois por mais que se trate de um mesmo conceito, o momento em que a figura tem acesso a ele é variado frente ao que ela já evoluiu. Assim, compreendemos a *Fenomenologia do espírito* como um corpo em que todas as suas partes estão ligadas. Em todos as figuras estão presentes o movimento do todo, caso algo escape, não há a compreensão das mediações do que formam o estágio atual da consciência.

O mais interessante a se observar é que, se Hyppolite apresenta que inicialmente há a possibilidade de uma certa ambiguidade em como se compreende a Religião[13], na continuidade do seu texto observamos que se trata de conseguir mediar um mesmo conceito com a sua elevação dentro da própria obra. Dito de outro modo, frente a metodologia apresentada na introdução, devemos levar em conta que também os temas apresentados estão em constante evolução. Ao retomarmos o percurso da consciência à ciência, somos impelidos a observar como há uma diversidade do mesmo e a suas mediações é que levam a compreender o estágio atual da questão a ser tratada.

Conclusão

Nosso texto visou compreender se há uma ambiguidade na maneira como a Religião é tratada. Inicialmente compreendemos algumas chaves de acesso ao pensamento de Hegel, sendo elas a substância como sujeito, o processo da consciência como fenomenológico rumo ao absoluto e a dialética como fio condutor do sistema.

[13] Hyppolite escreve que tal ambiguidade está no aspecto diverso que permeia o conceito. Em suas palavras:" O que devemos tentar explicar é justamente essa fórmula, ambígua em mais deum aspecto" (HYPPOLITE, 1999, p.561).

Em seguida, apresentamos a primeira cessão que buscou mostrar porque as figuras anteriores ao capítulo VII não tratavam da Religião como o capítulo pretendia. Passamos pela figura do suprassensível, da consciência infeliz, do mundo ético e da religião do iluminismo compreendendo que elas visavam responder suas indagações sempre a partir do em-si, sem compreender o para-si presente na realidade.

Ao iniciarmos a segunda cessão analisamos qual seria o modelo da Religião no capítulo VII. A partir disso, observamos que agora as figuras da consciência trariam o para-Si. Isso quer dizer: não entenderiam seu problema somente como consciência, mas como consciência-de-si, percebendo o espírito como construtor da realidade. Sua verdade se efetivará mediante a representação. Seu padrão do conhecimento será fazer com que a sua formulação seja igual a realidade. Ela falhará. Mesmo assim devemos acompanhar seu percurso a partir da Religião Natural, da Religião da Arte e da Religião Revelada.

Na terceira e última cessão fizemos uma revisão de literatura com foco no âmbito nacional, para saber se há uma unânime leitura de que a Religião em Hegel não é ambígua como pode parecer em alguns momentos. Ao passar pelos textos citados, notamos que todos os autores que trataram de tal passagem leem Hegel da mesma forma, ou seja, não há um duplo sentido, apenas um mesmo conceito tem diferentes definições de acordo com o desenvolvimento da consciência.

Infere-se, portanto, que o trabalho cumpriu o que prometeu mostrando que uma possível leitura ambígua da Religião não passa de uma compreensão irregular de como a filosofia hegeliana trabalhou um mesmo tema em momentos distintos. A análise abre brechas para novas pesquisas, podendo estender-se para uma busca se em outras línguas há a mesma unanimidade de leituras e até mesmo para iniciantes na leitura hegeliana compreenderem por que não há tal ambiguidade. Por conseguinte, parece ser esse o ponto da análise atual acerca da questão em nosso recorte.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovani Reali. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

Hegel, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes.** (1807) Suhrkamp Velag. 1989. (Werke 3).

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

MENESES, Paulo. **Hegel & a Fenomenologia do Espírito.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PAIVA, L, R. **O problema do reconhecimento entre consciências na cessão B da Fenomenologia do espírito**. Orientador Bruno Leonardo Cunha. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São João Del-Rey, Minas Gerais, 2022. Disponível em: https://ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/ppgfil/2022%20Lucas%20Roberto%20Paiva.pdf#:~:text=Este%20trabalho%20tem%20como%20finalidade%20descrever%20o,Fenomenologia%20do%20esp%C3%ADrito%20(PhG)%2C%20isto%20%C3%A9:%20demonstrar. Acesso em: jul. 2025.

Paiva, L. R. (2024). **Os rituais fúnebres como suprassunção da morte em lembrança viva a partir do capítulo 452 da Fenomenologia do espírito**. *Sapere Aude*, *15*(29), 651–655.

Pinheiro da Silva, P. R. **A Religião na Fenomenologia do espírito de Hegel ou a soberania do pós- kantismo entre Schelling e Hegel**. Rapsódia, (11), 143 – 154.

ROSENFIELD, Denis Lerrer (Org). **Hegel – a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2002.

SANTOS, José Henrrique. **O Trabalho do Negativo. Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito.** São Paulo: Loyola, 2007.

Veliq, F. (2025). **O tema da religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Studia Hegeliana, 11, 7–26. https://doi.org/10.24310/stheg.11.2025.20783.

UTZ, Konrad. BAVARESCO, Agemir. KONZEN, Paulo Roberto. **Sujeito e liberdade. Investigaçõs a partir do idealismo alemão**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012.

VIEIRA, Leonardo Alves. SILVA, Manoel Moreira. (org). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel.**São Paulo: Loyola, 2014.

28. Hegel no Brasil: a razão interrogante do “Jovem Vaz”

https://doi.org/10.36592/9786554602655-28

Maria Celeste de Sousa[255]

Resumo: O advento do hegelianismo no Brasil contou com atuação de importantes intelectuais, entre os quais se destaca Henrique Cláudio de Lima Vaz. Nas primeiras décadas do século XX, em um contexto em que a Filosofia ainda se constituía como disciplina no cenário acadêmico brasileiro, o Jovem Lima Vaz retorna ao país depois do seu doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Durante 50 anos, ele exerceu ativamente a atividade filosófica, como educador, tradutor e intérprete de pensadores como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Hegel. Esta comunicação se propõe a analisar o despertar reflexivo do “Jovem Vaz” na época conturbada da ditadura civil-militar, período em que a juventude universitária desejava conhecer uma teoria social que relacionasse Filosofia e Realidade. Como mentor intelectual da Juventude Universitária Católica (JUC), Lima Vaz desempenhou papel central na formação da “consciência histórica” de seus membros, enfrentando filosoficamente a polêmica entre hegelianismo e marxismo. O texto divide-se em duas partes: a primeira examina 1) *O desafio do presente vivido como problema* destacando a percepção do “Jovem Vaz” sobre a tarefa interrogante da Filosofia frente aos apelos da realidade brasileira na década de 1960. O ato de filosofar expressa, nesse contexto, o desafio do presente vivido como problema e o imperativo da razão em exercer a sua tarefa demonstrativa da verdade. 2) A segunda parte aborda o processo de *formação* da *consciência histórica*, evidenciando o compromisso de Lima Vaz com a transformação social de seu tempo e sua crítica ao *materialismo histórico* de Karl Marx, sob a influência da teoria social de Hegel. Ao buscar elucidar o conceito de *consciência histórica* e sua relação com a teoria-práxis, Lima Vaz contribui para a ampliação dos horizontes interpretativos de uma juventude engajada que procurava uma teoria comprometida com a transformação social. Nesse percurso, insere o pensamento de Hegel no Brasil, inicialmente por meio da razão interrogante sobre a sociedade e, posteriormente, como processo lógico-dialético e teleológico que fundamenta seu próprio sistema filosófico.
Palavras-chave: Brasil, Lima Vaz, Hegel, Consciência Histórica.

1. O desafio do presente vivido como problema

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), natural de Ouro Preto, Minas Gerais, sacerdote jesuíta, filósofo humanista e professor de filosofia, constituiu sua trajetória intelectual e religiosa a partir da convicção de que o “ato de filosofar” é um

[255] FCF. celestejosefina@gmail.com

instrumento de participação ativa tanto na Igreja Católica quanto na sociedade brasileira. Sua prática filosófica expressou-se de duas formas: no plano da *ação*, ao participar da conflitiva situação política e social brasileira pré-1964, sobretudo por meio do seu contato com a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Ação Popular (AP); e no plano da *reflexão*, por meio de intensa pesquisa realizada principalmente no campo da Ética, bem como na prática educativa formal e informal, em que se empenhou como mestre de milhares de estudantes, brasileiros e estrangeiros.

Desde a sua chegada ao Brasil em 1954, Lima Vaz se engajou intensamente com a formação da cultura e da política de um país inserido em um mundo marcado por situações pré-revolucionárias e por um internacionalismo militante com acalorados debates de esquerda. Nesse contexto, a juventude latino-americana se destacava por sua convicção de que a mudança social era possível e por sua disposição a lutar em prol dessa causa

Na América Latina, alguns jovens se destacavam como símbolos de emancipação e resistência, como o cubano Che Guevara, o venezuelano Símon Bolívar, o argentino José de San Martín, o chileno Bernardo O'Higgins, sob as orientações dos socialistas revolucionários, especialmente dos bolcheviques da Rússia. A Revolução Cubana tornou-se modelo e inspiração, despertando movimentos nacionalistas independentes da grande burguesia. Esses acontecimentos desenvolveram uma onda socialista e revolucionária que atravessou a américa latina e o mundo inteiro, influenciando a geração sessentista à revolução à ruptura com o modelo social vigente.

No Brasil, surgem movimentos como as Ligas Camponesas lideradas por Francisco Julião, a campanha da legalidade promovida por Leonel Brizola e a própria Juventude Universitária Católica (JUC). Todavia, a reação contrarrevolucionária burguesa orquestrada por setores conservadores aliados ao imperialismo americano de Kennedy, culminou no golpe civil-militar de 1964. Tanto o golpe civil-militar no Brasil quanto a invasão militar na República Dominicana, com a prisão de Hugo Blanco em Cuzco, Peru, foram uma resposta à Revolução Cubana.

Sob a presidência de Emílio Garrastazu Médici, eleito indiretamente, o regime instaurou o que ficou conhecido como "anos de chumbo", caracterizado por repressão institucionalizada cassação de direitos políticos, censura, exílio e prisões arbitrárias,

desaparecimentos forçados e assassinatos de opositores. Muitos viveram na clandestinidade e pediram o fim da censura e da tortura, outros foram mortos, mais de 13 mil pessoas foram indicadas em inquéritos da lei de Segurança Nacional. Posteriormente, mais de uma centena foi oficialmente reconhecida como desaparecidos políticos. Em resposta, organizações sociais como a OAB, o MDB e setores progressistas da Igreja Católica denunciaram, destacando-se o arcebispo de São Paulo Dom Evaristo Arns, passaram a denunciar as violações aos direitos humanos.

Os movimentos de esquerda se fortaleceram no plano político e ideológico. O movimento estudantil protesta contra a sociedade vigente, por exemplo, a Primavera de Praga, o Levante Estudantil e a Greve Geral do Maio Francês, a mobilização mexicana, que termina com o massacre de Tlatelolco, além das semi-insurreições argentinas em Córdoba e Rosário, interferindo na mudança social.

Jânio Quadros renuncia à presidência e quem assume é João Goulart, visto pelos militares como um socialista e um aliado perigoso dos sindicatos. As tensões se acirram entre conservadores e esquerdistas na luta pelo poder. Neste contexto crítico brasileiro, que reflete a crise do mundo moderno e a transformação da sociedade, a Igreja Católica organiza a juventude a nível nacional: Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Estudantil Católica (JEC) e Juventude Operária Católica (JOC), possibilitando a ação católica nos espaços sociais. Inspirados por uma extensa literatura católica europeia traduzida para o português, como Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Pe. Lebret, Jacques Maritain, a JUC ultrapassou suas preocupações estritamente religiosas e doutrinárias e engajou-se nas lutas pela reforma universitária e pela mudança das estruturas da sociedade brasileira. (DIAS, 2007, p. 168)

A juventude universitária católica passou a questionar como articular a Filosofia à Realidade - em especial, como fazer a passagem da Filosofia para a Economia e a Política. A teoria marxista estava em pleno desenvolvimento no país e os jovens universitários católicos se sentiam também atraídos por ela e seus apelos revolucionários, principalmente por seu potencial explicativo da realidade social e por sua promessa de emancipação histórica. Assim, durante o Congresso dos Dez Anos da JUC, realizado em 1960, os juscitas assumem o compromisso com as questões

sociais e políticas e convocam a juventude a lutar contra o subdesenvolvimento e a primazia do capital sobre o trabalho, em prol da reforma agrária e do controle estatal dos setores de base da economia. Suas diretrizes subdividiam-se em três: o religioso, o econômico e o político. Sobre isso, Reginaldo Dias comenta: "Na esfera política, estimula-se a participação partidária dos jovens católicos e na esfera econômica faz-se a opção pelo desenvolvimento e pela superação do capitalismo." (DIAS, 2007, p. 169)

Essa guinada gerou conflitos com a hierarquia católica, motivando os jovens a criar uma organização laica, que agisse por motivos políticos, a "Ação Popular", composta por jovens profissionais, antigos militantes e estudantes recém-saídos da JUC e da JEC. Conforme relata Reginaldo Dias, a AP se constituiu como

> Um grupo ideológico não-confessional (...), um movimento amplo, com ideologia definida, englobando todos os setores de atividade, visando a se constituir numa expressão de um pensamento organizado, definido e orientador da luta revolucionária pela emancipação nacional (DIAS, 2007, p. 170).

Nesse sentido, a JUC redefiniu em termos seculares o mundo moderno e assumiu o compromisso com a transformação social, sendo a ação política a mais eficaz para a realização de seus objetivos.

No seminário de Santos, realizado em 1961, o jovem doutor Henrique Cláudio de Lima Vaz esteve presente e formulou os princípios de transição da noção de "ideal histórico" para a "consciência histórica". A partir de sua mediação filosófica, os juscitas foram convocados a assumir os problemas e as lutas de seu tempo, articulando-se com pessoas de outras orientações religiosas e ideológicas. Conforme Herbert Souza,

> O padre Vaz foi nosso ideólogo. (...) Quando a gente quis elaborar para o documento da AP, a parte ideológica, teórica, filosófica, foi ele quem escreveu. Já nascemos com a teoria elaborada, a gente elaborou mais a parte da análise histórica e política (SOUZA, 1996, p. 38).

Já sobre a fundação da AP e sua fundamentação filosófica, Reginaldo Dias comenta:

> Na seção de fundamentação filosófica, o referido documento critica o materialismo e o idealismo. O primeiro promoveria a 'consciência reflexo'. Ao anular a especificidade da consciência, negaria a condição de sujeito do homem. O segundo promoveria a 'consciência abstrata', que atraiçoaria as responsabilidades históricas concretas. Procura situar-se em uma terceira posição, proclamada como 'realista': 'É uma articulação dialética; pela consciência, o homem compreende a natureza, estrutura- a em mundo; mas esta compreensão não é só pensamento: é ação e transformação' (DIAS, 2007, p. 168)

O projeto político-pedagógico da Ação Popular contém uma tensão estrutural entre a concepção da revolução como negação do capitalismo em suas ações contraditórias e o imperativo ético advindo do humanismo. Logo, esse projeto se difere da esquerda marxista ortodoxa e busca caminhos próprios, sob a influência do Cristianismo, do Existencialismo e do Personalismo, realizando uma nova síntese política denominada "socialismo como humanismo" - uma proposta política que não renunciava à transformação radical da sociedade, mas que também se recusava a reduzir a ação política a determinismos econômicos ou ao autoritarismo estatal.

Conforme o documento programático da Ação Popular, o horizonte socialista deveria ser descortinado como "possibilidade concreta de realização do homem dentro do processo de socialização em cujo sentido a história inelutavelmente se move" (AÇÃO POPULAR, 1979, p. 120). Trata-se, portanto, de uma visão teleológica da história, na qual o processo de socialização aparece como meio necessário à plena realização da dignidade humana, o que impõe à ação revolucionária um conteúdo ético irredutível à lógica da luta de classes.

Esse modelo alternativo de socialismo se opunha tanto às ditaduras de esquerda quanto ao socialismo real, denunciando ambos como novas formas de dominação e alienação. Em vez de propor uma ortodoxia ideológica, a AP preconiza a existência de experiências plurais com orientações ideológicas diversas. Sua proposta defende uma ideologia que valorize a ação motivada pelo humanismo cristão, mas também é sensível a certas intuições do materialismo histórico, sem deixar de criticar as experiências socialistas. Como observa Souza Lima, essa prática

fascinava amplos setores católicos e "era funcional, naquele momento histórico, para explicar e justificar a prática social das classes e setores de classe aos quais pertenciam, na direção da Revolução Brasileira" (SOUZA LIMA, 1979, p. 44).

Henrique Cláudio de Lima Vaz, considerado o pai intelectual da JUC, participou em 1963 da "semana dos estados", evento que precedia à reunião do Conselho Nacional da entidade, realizada em Aracaju. Nesse contexto, Vaz refletiu sobre o conceito de socialismo à luz da tradição filosófica e teológica ocidental, destacando a centralidade da formação da *consciência histórica* como condição para uma práxis verdadeiramente transformadora e enraizada na totalidade do real.

2. A formação da "consciência histórica"

Na passagem da década de 1950 para os anos 1960, a juventude universitária começou a se envolver nas questões sociais e políticas, procurando compreender a situação brasileira e buscando uma alternativa histórica ao capitalismo. Nesse período, a teoria socialista de Karl Marx estava no centro das atenções, seduzindo as inspirações dos jovens, que viam no marxismo a chance de encontrar categorias analíticas eficazes para orientar a mudança da realidade social. Como afirma Carlos Palácio, tratava-se de uma geração fascinada pela "possibilidade de encontrar nele [Marx] categorias de análise que lhes inspirassem uma práxis adequada aos desafios." (PALÁCIO, 1982, p. 10)

É nesse contexto que surge a figura do Henrique Claudio de Lima Vaz. O "Jovem Vaz" questiona esse modelo social e, por meio de uma atitude crítica, introduz o pensamento de Hegel no Brasil, deslocando a reflexão "do campo de uma sociologia formal para o subsolo filosófico" (PALÁCIO, 1982, p. 10). Sua proposta consistia em fundamentar teoricamente a ação política dos jovens universitários a partir da dialética de Hegel, mas relendo Hegel à luz das tensões entre idealismo e materialismo, entre filosofia e práxis, entre fé crista e política revolucionária – isto é, tomando como parâmetros interpretativos tanto a filosofia hegeliana, quanto a crítica de Marx a Hegel, visando à compreensão do "momento histórico vivido no Brasil." (SAMPAIO, 2001, p. 65)

A proposta marxista do *materialismo histórico e dialético* apresentava-se, para essa geração, ora como um desafio, ora como um problema. Desafio, porque "ler Marx era discutir idealismo e materialismo, era enfrentar a contradição entre filosofia cristã e o materialismo histórico" (PALÁCIO, 1982, p. 10); e problema, porque, embora Marx evidenciasse a alienação social, não respondia aos questionamentos dos jovens cristãos quanto ao dilema da relação entre a fé cristã e a política marxista. Herbert de Souza comenta:

> Buscávamos em Marx não o fim de nossa fé, mas o conhecimento de uma teoria orientada para a prática social. Neste momento surge na nossa história o pensamento e a presença do Pe. Vaz. Padre Vaz aparecia para nós como um pensador competente, criador e contemporâneo. Conhecia em profundidade a filosofia e elaborava um tipo de conhecimento que respondia de forma sólida aos problemas concretos de nosso engajamento político. O Pe. Vaz nos introduziu no terreno deste desafio através da dialética que estava na origem do próprio Marx. Pe. Vaz pensava a dialética a partir de Hegel, porém em outra versão. Começamos a entender o que era pensar de outra forma. (PALÁCIO, 1982, pp. 19-20)

Segundo Sampaio, Lima Vaz encontrava na filosofia de Hegel ideias, diretrizes, conceitos e regras que ocupam as estruturas mentais do mundo contemporâneo, pois ela permite pensar "o problema da possibilidade de uma interpretação filosófica da história." (SAMPAIO, 2001, p. 67). Essa leitura sugere a construção de uma sociedade consensual, "onde a dominação que é forma de violência e do absurdo, ceda lugar ao reconhecimento, que é forma de razão e liberdade." (SAMPAIO, 2001, p. 67).

Lima Vaz afirma a atualidade do pensamento político hegeliano ao falar em um novo horizonte de universalidade ética que permita pensar a prática da liberdade e a garantia dos direitos nas sociedades políticas modernas. O filósofo brasileiro compreende que, no pensamento hegeliano, a verdade não é histórica, mas a história é verdade.

> A história passa a ser julgada por uma Razão que nela habita a modo de uma *entelequeia* para falar como Aristóteles, uma forma diretriz que estrutura a história na sucessão temporal do curso histórico: um sentido que não pode ser pensado senão como verdade da própria história e que nela e por ela se manifesta. (SEAF, p. 64)

Hegel define a História como progresso na consciência de liberdade em seus diferentes níveis. Assim, "a consciência compreende todas as infinitas formas de captação dos sentidos que estruturam e ordenam as obras de cultura em formas superiores de reconhecimento e consenso, de efetivação progressiva da razão na história, ou seja, da liberdade. (SAMPAIO, 2001, p. 70).

Hegel pensa a Liberdade como a racionalidade radical da história, isto é, como o seu modo próprio de ser. Para ele, a realização efetiva da liberdade "é a única força que arrasta os homens para a edificação de um mundo que é humano à medida que abre espaços para a liberdade, e, somente tal, é um mundo histórico. (SAMPAIO, 2001, p. 70)

Com a compreensão hegeliana de história, Lima Vaz enfrenta a polêmica entre marxismo e hegelianismo. Em seu texto *Marxismo e Ontologia*, o filósofo brasileiro reflete sobre o impacto do pensamento marxista como fenômeno inserido no "espaço histórico de uma civilização do trabalho" (VAZ, 2001, p. 121), que, desde o *Manifesto de 1848*, expandiu-se para o mundo inteiro. Ele reconhece que a teoria marxista possibilitou nova visão de mundo, com sistema filosófico e técnicas de análise econômica e política que funcionam como uma "arma ideológica". Em sua análise, Lima Vaz parte da teoria original de Marx e segue "a exigência da estrita racionalidade e da técnica rigorosa de análise." (VAZ, 2001, p. 123).

O primeiro aspecto a ser observado é a relação entre dialética e história. Enquanto Hegel concilia a contingência da história com a necessidade racional, situando "a razão mesma da história numa história da razão, que articule em imenso processo dialético os momentos e os planos que integram a experiência total do espírito no mundo" (VAZ, 2001, p. 123), Marx retém o seu método dialético, mas recusa a conciliação hegeliana entre contingência e necessidade racional e afirma que a razão surgirá da história por meio do movimento dialético de suas determinações concretas, situando o *comunismo* como fim da história, além de propor o seu ateísmo dialético: "o *comunismo* é a forma necessária e o enérgico princípio de um futuro próximo; mas, como tal, ele não é o termo da evolução humana – a forma da humana sociedade." (VAZ, 2001, p. 124)

No entanto, Lima Vaz percebe no interior do pensamento de Marx, uma aporia fundamental: o *materialismo histórico,* limitando-se à "naturalização total do homem

como volta à pré-história animal" (VAZ, 2001, p. 125), desvela a promoção humana marxista como um processo de desumanização, uma vez que o naturalismo materialista dá primazia ao objeto sobre a consciência, nega a reflexão filosófica e condena a consciência filosófica. Para Marx, o que interessa é a transformação social por meio da *práxis* revolucionária, como ele afirma na Tese 11 sobre Feuerbach: "os filósofos simplesmente *interpretaram,* até então, o mundo de maneiras diferentes; o que se trata agora é de *transformá-lo.*" (MARX, 2001, p. 103).

Com Marx, o problema da consciência aparece em termos distintos do que até então aparecia na filosofia alemã, colocando o processo de conhecimento sob suspeita. O filósofo alemão critica o Idealismo absoluto hegeliano e coloca a vida como pressuposto da história uma vez que o ser humano, para existir, precisa estar em condições de viver:

> Todos os homens devem ter condições para viver para poder 'fazer história'. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais. (MARX, 2001, p. 21)

Dessa forma, Karl Marx direciona o seu pensamento para uma dialética materialista, para o concreto imediato, já que toma a vida como ponto de partida, revertendo inteiramente a lógica hegeliana, que partia da oposição do *Ser* e do *Nada*. Lima Vaz reitera que a primazia do *socialismo científico,* em termos dialéticos hegelianos, resulta em uma irredutível problemática filosófica, já que Marx "condenava a filosofia como alienação, mas fazia do socialismo uma mundividência total, isto é, uma Filosofia." (VAZ, 2001, p. 127). Isso denota o contraditório no interior do pensamento marxista, pois a dialética exige totalidade, transcendência e originalidade da consciência, ou seja, o conceito de Espírito.

Na dialética hegeliana, há uma reconciliação entre consciência e história, por meio da presença do Absoluto, como ato total das manifestações dialetizadas da história. Nas palavras de Vaz (2001, p. 127), "a reflexão de Hegel, como reflexão autenticamente filosófica, é uma reflexão sobre o ser total."

Segundo Vaz, Hegel demonstra na dialética "a vida interna da razão como processo dialético de posição, negação e reposição, ou seja, imediação mediatizada

e, portanto, assumida na transparência do saber, que se constitui a terra nativa da realidade autêntica ou efetivamente tal." (VAZ, 2001, p. 132). Em outras palavras, "É a transcendência da consciência sobre o dado – atestado pela 'negação' – que torna possível a Hegel a reflexão filosófica como 'doação de sentido'." (VAZ, 2001, p. 133).

Marx, por sua vez, ao inverter os termos da dialética hegeliana, dá primazia ontológica ao objeto, colocando como premissa da história os indivíduos reais, sua ação e condições reais de vida. Como afirma no texto introdutório à *Ideologia Alemã*, "A premissa de toda a história humana é a existência dos indivíduos humanos viventes. Neste fato concreto se funda o materialismo histórico." (MARX, 2001, p. XXIV). No prefácio de *O Capital*, Marx sinaliza "seu método e sua concepção da dialética como o oposto exato do método hegeliano." (VAZ, 2001, p. 135). Dessa forma, o método dialético adquire um conteúdo material originário, o *materialismo dialético*.

Após reconhecer esse limite da inversão marxista da dialética, Lima Vaz reflete sobre o conceito de "consciência histórica", concebida como progresso da consciência de liberdade. Para Karl Marx, a consciência era representada pelo *ser consciente* concreto, ou o indivíduo em sua situação vital e ativa diante do mundo. A consciência é, pois, o próprio indivíduo em sua ação concreta. Como o materialismo marxista é o oposto do idealismo hegeliano, o trabalho se constitui como categoria fundante da relação dialética do materialismo. Nesse sentido,

> não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência... parte-se pois, dos indivíduos reais e vivos, não se considera a consciência senão como *sua* consciência. (VAZ, 2001, p. 140).

No entanto, comenta Lima Vaz, Marx especifica o seu humanismo social e histórico por meio da unidade homem-natureza: "o homem cria e põe objetos porque é, ele mesmo, posto pelos objetos, ou porque, em sua gênese, ele é Natureza." (VAZ, 2001, p. 141). Nesse sentido, a sociedade torna-se a mediadora entre o homem e a natureza. É a sociedade que produz o homem enquanto homem e este, por sua existência, humaniza a natureza. Do entrelaçamento entre esses três termos - homem-natureza-sociedade - emerge o conteúdo materialista do humanismo de Marx.

No *Prefácio à Crítica da Economia Política* (1859), Marx escreve:

> o modo de produção da vida material condicionam o conjunto do processo de existência social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência.

Para Marx, o ser social do homem é determinado pelas "forças de produção", ou pela dialética homem-natureza, e pelas relações de produção, isto é, pela dialética homem-sociedade. Assim, em um dado estágio de desenvolvimento das "forças de produção", desenvolvem-se, também, o ser do homem e suas superestruturas ideológicas, políticas e religiosas, pela estrutura econômica de base. Este processo histórico absoluto fecha totalmente o horizonte ~~à~~ toda problematização humana possível:

> A humanidade não se propõe senão problemas que ela pode resolver, porque considerando as coisas de perto, vê-se que o problema mesmo não nasce senão lá onde as condições materiais de sua solução estão presentes, ou ao menos, encontram-se no caminho de seu aparecimento. (VAZ, 2001, p. 152)

Assim, como sintetiza Lima Vaz, o elemento primeiro da consciência, o verdadeiro ato criador do processo histórico é "o ato de produção, pondo em movimento a tríade homem-natureza-sociedade". (VAZ, 2001, p. 153) Nessa perspectiva, a história é concebida como uma criação continuada, desprovida de uma transcendência histórica, já que o absoluto é o processo histórico no qual o "ser consciente" acontece como um "fato". Como tal, o "ser consciente" não pode adequar-se ao movimento de transcendência, que se projeta além da história, na dimensão do absoluto, do necessário.

É justamente nesse ponto que Lima Vaz constata uma contradição instalada no coração mesmo do projeto teórico de Marx. Trata-se, para Vaz, de uma contradição radical, incapaz de qualquer fecundidade dialética, uma vez que, para o filósofo alemão,

> o homem deve mostrar a sua verdade na prática, isto é, na realidade, o poder e a materialidade do seu pensamento. Logo a verdade não tem um conteúdo independente da práxis e esta só tem significação humana no movimento dialético que faz o homem um ser social. Se não há, pois uma verdade absoluta 'dada' de uma vez para sempre há um devir absoluto da verdade, pela dimensão dialética que o liga à natureza e à sociedade. (VAZ, 2001, p. 154)

Lima Vaz faz objeção à concepção marxista de consciência e segue a orientação hegeliana, segundo a qual a consciência deve, em cada momento dado, adequar-se à totalidade da história – ao seu processo, e não se limitar a ser apenas "um momento" deste, como pensava Marx, pois:

> o Absoluto reside na própria mediação, que estabelece entre o logos e a consciência, o on (ser) ou a natureza desta tensão dialética *onto-lógica* que é, em sua essência, o homem real, o homem histórico." (VAZ, 2001, p. 155).

Nesse ponto, torna-se evidente a terceira contradição no pensamento marxista, identificada por Vaz, "entre o processo dialético como totalidade absoluta e o processo histórico como contingência." (VAZ, 2001, p. 155). Esse dualismo só pode ser superado pela ideia de transcendência da consciência sobre a história, ou ~~à~~ "problemática hegeliana do Sujeito absoluto." (VAZ, 2001, p. 155).

Lima Vaz rememora o problema da ideia absoluta, pensado por Hegel, na passagem da *Fenomenologia à Lógica*, na qual se tematiza o encadeamento dos conteúdos "manifestados" ao ato original da "manifestação", este que é compreendido como negatividade absoluta. Diferentemente de Hegel, Marx põe como absolutamente primeiro o conteúdo "manifestado" e cinge a negatividade ao plano mesmo do processo de "manifestação". Como afirma na obra *A Ideologia Alemã,* a condição fundamental de toda a história é "a produção material", ou a relação do homem com a natureza, mediatizada pelo trabalho.

Para o filósofo brasileiro, no entanto, a consciência expressa, antes de tudo, o confronto e a relação com o mundo, uma relação de oposição e de compreensão-transformação. (VAZ, 2001, p. 309). Essa relação especifica a singularidade do ser racional: como sujeito da história, o ser humano é capaz de compreender e

transformar o mundo, porque é capaz de elevar o objeto à dimensão do sentido, ou à dimensão humana:

> só o homem tem diante de si um mundo para compreender e transformar. O sujeito em sua situação real encontra-se numa comunidade de sujeitos, isto é, numa pluralidade de consciências. Deste modo, a consciência especifica-se pela outra consciência a ser conhecida. (VAZ, 2001, p. 221).

Para que haja uma comunidade de sujeitos históricos, é necessário o reconhecimento do outro como sujeito de sentido, cuja relação é mediada pela palavra, pelo diálogo, pela linguagem. Daí decorre que a história só é possível onde há a comunicação entre as consciências no tempo, isto é, a cultura. Assim, a cultura, enquanto sedimentação de sentidos compartilhados, constitui-se como a originalidade da história humana. A consciência, como consciência histórica, manifesta-se desde que os grupos humanos se constituíram e realizaram uma tarefa comum. Sem esta comunicação, não é possível falar em história.

O filósofo brasileiro enfatiza também a importância do trabalho enquanto *ato consciente*, e não apenas como um *ato produtivo* de bens materiais para fins de troca ou serviço com fins econômicos. Nesse sentido, ele ensina à juventude que o trabalho transcende a realidade instrumental e se caracteriza como manifestação pessoal na transformação e humanização da natureza. O trabalho, assim entendido, torna-se um "elemento mediador entre as pessoas que se comunicam através da natureza humanamente modificada" (VAZ, 2000, p. 126). É pela educação integral e personalizada que essa dimensão do trabalho se revela, pois ela forma o ser humano enquanto pessoa, isto é, como pessoa que transcende a natureza ao atribuir-lhe sentido. É nessa relação homem-natureza que se constrói um sentido humano, isto é, pela sua presença no mundo.

Assim, os temas da consciência, palavra e trabalho convergem para a noção de "consciência histórica". Compreendida em seu sentido universal, a consciência histórica é como a forma humana da realidade histórica, a racionalidade imanente à história, ou, em termos hegelianos, a Razão na História, que se exprime como Razão da História.

Essa concepção filosófica, apresentada por Lima Vaz à juventude católica universitária, foi acolhida com entusiasmo e traduzida em compromisso existencial. Os jovens compreenderam a proposta filosófica de Lima Vaz de construção de um "socialismo como humanismo" e fizeram suas opções conscientes, opções pelas quais pagaram com dor a fidelidade a seus compromissos, durante um dos períodos mais tenebrosos da história cultural e política brasileira. Sobre isso, Hebert de Sousa comenta:

> Essa foi a contribuição essencial do Pe. Vaz a nossa geração. E para que o aprendizado no uso da dialética fosse real, o Pe. Vaz inspirou o texto de nosso engajamento especificamente histórico: a parte filosófica do documento Base da Ação Popular. E tão discretamente quanto havia entrado, como filósofo, no nosso texto, se manteve afastado do cenário de nossa prática. Nesse sentido ele é, de certo modo, um dos fundadores de nosso pensamento político, sem ser um fundador da organização política que fundamos. Transformar a sociedade brasileira tendo como norte os princípios fundamentais da democracia, da liberdade, igualdade, participação." (PALÁCIO, 1982, p. 20)

No período pós-1964, os militantes da JEC e da JUC, engajados na política universitária e em movimentos de cultura e educação popular, passaram a ser perseguidos. Com eles, também foi perseguido seu mentor intelectual, Henrique Cláudio de Lima Vaz. Fernando Bastos Ávida comenta que, diante da repressão, setores da extrema direita exigiam de Lima Vaz uma condenação dos jovens, que ele os renegasse, em um momento em que tal gesto seria sentido como uma traição. Entretanto, o jovem doutor sofreu com eles: "Com eles foi vítima da repressão, foi reduzido à condição de um homiziado da cultura, ao ostracismo intelectual." (PALÁCIO, 1982, p. 16).

3. Conclusão

A temática *Hegel no Brasil: a razão interrogante do 'Jovem Vaz'* relatou a experiência do filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, que, na década de 1960, introduziu e reinterpretou o pensamento hegeliano no Brasil, no contexto da polêmica entre marxismo e hegelianismo. Para tanto, Vaz utiliza os parâmetros

interpretativos da filosofia da história de Hegel e a crítica de Marx a Hegel para pensar a sociedade brasileira.

Naquele momento histórico, a juventude brasileira desejava assumir seu protagonismo social e buscava uma teoria que relacionasse Filosofia e Realidade. A teoria social mais conhecida no momento era o *materialismo histórico e dialético* de Karl Marx, cujas categorias permitiam aos jovens o seu engajamento político, concebendo tal teoria como uma "arma ideológica" contra a burguesia.

Em sua crítica ao Idealismo hegeliano, Karl Marx inverte os termos da lógica-dialética: ele suprime o Espírito e coloca como pressuposto fundamental a matéria, compreendida em seu processo de desenvolvimento histórico-natural. Com isso, ele inova a concepção de história: o conceito de "consciência histórica" passa a ser compreendido como o "ser consciente", ou seja, o indivíduo nas relações homem-natureza e homem-sociedade. A tríade homem-natureza-sociedade torna-se, assim, o elemento fundante do materialismo histórico e dialético.

Como crítico do pensamento marxista, Lima Vaz recorre à filosofia da história de Hegel, concebida enquanto progresso na consciência de liberdade, para ampliar os horizontes interpretativos da juventude brasileira. Ele aponta as ambiguidades presentes na crítica de Marx a Hegel, evidenciando o seu reducionismo materialista e apresentando, em contrapartida, uma interpretação social da história.

Para Vaz, a história manifesta-se por meio dos níveis de consciência que o sujeito adquire em seu desenvolvimento humano e na criação de formas racionais sempre mais elevadas, que efetivem a liberdade. Portanto, Lima Vaz sugere aos jovens o desenvolvimento de uma "consciência histórica" que efetive as seguintes ideias:

> Uma sociedade em que a política, ciência normativa da práxis comunitária estabeleça as regras e os critérios racionais do consenso cívico em torno do mais justo e oriente a vida na polis. A política seja compreendida como a "outra face da Ética" e justifique a razão imanente ao consenso intersubjetivo por meio do Direito, pelo qual o indivíduo vivencia a sua cidadania e torna-se um sujeito de direitos e deveres. (VAZ, 1993, p. 136)

Como a sociedade é o palco das contradições, a prática da justiça está continuamente ameaçada pela injustiça, que nega as propriedades essenciais da vida

justa: a equidade e a igualdade. A presença da injustiça, no âmbito da Justiça, aponta para o sujeito, que deve viver a dimensão ética na comunidade. Logo, cabe a cada indivíduo a prática da justiça por meio do exercício livre do reconhecimento mútuo e do consenso. O indivíduo deve exercer a democracia como forma ética da política, isto é, por meio do encontro entre a atitude livre do cidadão e a prática da justiça, em prol do bem comum. Como afirma Vaz: a "superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político". (VAZ, 1993, p. 265).

Enfim, Lima Vaz e Hegel compartilham a intuição da filosofia política grega de que "a ação política se definia como a forma mais elevada do agir ético" (VAZ, 1988, p. 12). A forma que efetiva na sociedade a "essência ética do político é a democrática, por concretizar o fim da Justiça. Isso se dá pelo exercício do Direito, mediante a regra consensualmente estabelecida e promulgada da Lei, que reconhece a legitimidade do bem comum. Nessa realização, a pessoa tem a sua dignidade reconhecida e respeitada nos níveis econômicos, políticos e éticos.

Referências bibliográficas

DIAS, Reginaldo Benedito. Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a ação popular na história do catolicismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 1, n. 1, p.166-195, 11. Dossiê Identidades Religiosas e História. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26635 Acesso em: 21 jul. 2025.

KARL, Marx; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia V**: Introdução à Ética Filosófica II. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia VI**: Ontologia e História. São Paulo: Loyola, 2001.

PALÁCIO, Carlos (Org). **Cristianismo e História**. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

REVISTA ECLESIÁSTICA BRASILEIRA, R. Diretrizes da Comissão Episcopal da A.C.B. e de Apostolado dos Leigos para a JUC Nacional. **Revista Eclesiástica Brasileira**, *[S. l.]*, v. 21, n. 4, p. 944-950, 1961. Disponível em: https://revistaeclesiasticabrasileira.emnuvens.com.br/reb/article/view/5420 Acesso em: 21 jul. 2025.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **O Ser e os Outros:** um estudo de teoria da intersubjetividade. São Paulo: Editora UNIMARCO, 2001.

SOUSA, Herbert de. Padre Vaz: a filosofia de nossa práxis (um depoimento pessoal). *In:* PALÁCIO, Carlos (Org). **Cristianismo e História**. São Paulo: Edições Loyola, 1982, p. 415-425. (Fé e realidade, 10).

SOUZA LIMA, Luiz Gonzaga de. Juventude Universitária Católica. Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiro. *In*: SOUZA LIMA, L.G. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

29.. Hegel y la Filosofía de la Mente Contemporánea

https://doi.org/10.36592/9786554602655-29

Xavier Aranda Arredondo[256]

Resumen: La filosofía de la mente contemporánea se encuentra en un cruce inevitable entre la filosofía del lenguaje, la epistemología, y las neurociencias, de tal suerte, ha complejizado problemáticas que en Hegel estarían resueltas de una manera diferente. Por ejemplo, el concepto de *Geist* no sólo engloba el problema de la subjetividad, además lo hace sin la separación predominante en la filosofía contemporánea entre mente y cuerpo. También, Hegel cuenta con un criterio epistémico claro para la reconstrucción racional de las ciencias (la Idee presentada al final de la *Ciencia de la Lógica*), mediante el cual realiza una descripción de lo mental (situada en la sección del Espíritu Subjetivo en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*), que entra en conflicto en con los avances de las neurociencias, siendo difícil de comprender bajo una epistemología que aún no resuelve la discusión sobre el reduccionismo como criterio de vinculación inter teorética o un compromiso metafísico. Bajo el entendido anterior, la presentación se propone exponer una filosofía de la mente Hegeliana atendiendo las necesidades intelectuales del presente, donde dicha teoría no sólo podría presentarse de acuerdo con la exposición del Espíritu subjetivo, sino que tendría que reconstruirse a partir de pasajes clave en la *Fenomenología del Espíritu* (como una introducción al emplazamiento teórico), la *Ciencia de la Lógica* (en específico la superación entre subjetividad y objetividad en la Doctrina del Concepto), además de matizar algunos pasajes cruciales para la Enciclopedia.
Palabras clave: Metateoría, Segunda naturaleza, Fundamento, Metafísica, Filosofía de la Mente.

Introducción

La Filosofía de la mente contemporánea está en una encrucijada interesante, 1) por un lado, sigue de cerca el desarrollo de las neurociencias y la incesante producción científica y tecnológica, que enriquece más y más las descripciones del cerebro como órgano central para la producción de la consciencia, donde este proceder al igual que la filosofía de cualquier otra ciencia, busca realizar una reconstrucción racional de estas descripciones resultando en un panorama explicativo bajo el eje de uno o más

[256] Profesor de Filosofía, Departamento de Filosofía, DCHS, Universidad de Guanajuato, México. Adicionar e-mail.

criterios epistemológicos[257]. Se referirá a este enfoque como filosofía orientada al cerebro (FOC), con el fin de subrayar la importancia de esta aproximación al problema de lo mental. Sin embargo, es crucial tomar en cuenta, que dicha filosofía, como un tipo de filosofía de la ciencia paralela, por ejemplo, a la filosofía de la física, no puede ser ciega al creciente cuestionamiento de lo que implica un criterio epistemológico en dicha reconstrucción racional, esto es, el problema epistemológico más general donde se pregunta en qué consiste la normatividad de dichos criterios, su posible constitución histórico-social, su función vinculativa entre teorías (el ámbito inter-teorético), y su fundamentalidad.

Por otro lado 2) la filosofía de la mente también conjunta diversas problemáticas en la epistemología contemporánea como la estructura del conocimiento y la justificación, en tanto que la pregunta rectora es sobre la constitución de contenidos mentales objetivos. En este sentido, también manifiesta un interés muy claro en la filosofía del lenguaje debido a la equivalencia entre significado y contenido mental[258]. Para este tipo de aproximaciones, el papel de los criterios epistemológicos es tan central como lo ha sido para la filosofía del lenguaje (basta recordar el proyecto positivista que pretendía encontrar una estructura lógica a la base del lenguaje natural), y muchas veces se trata del punto de partida para realizar una descripción de lo mental[259]. Es decir, este enfoque no sólo está abierto, sino incluso interesado en la perspectiva de que lo mental sea resultado de un proceso social-histórico, aunque no se pueda determinar el grado de inclinación de la balanza que mide el peso del individuo en un extremo y de la sociedad por el otro. A este enfoque (2) se le referirá como filosofía de la mente qua epistemología (FME).

La distinción superior no trata de establecer la primacía o importancia de un enfoque sobre otro, sino meramente mostrar la viabilidad de ambos, de hecho, es cuando se busca establecer la prioridad de uno sobre el otro cuando los problemas se

[257] Referiré al lector al texto de AK. Seth (2018), *Consciousness: The last 50 years (and the next)*, que plantea un panorama representativo del estado de las neurociencias.
[258] Es un poco complicado situar el origen de esta identificación, pero probablemente se desarrolle en torno al artículo de W. Sellars (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind"; a partir de los 90's es más fácil encontrar posturas que defienden directamente esta identificación como F. Dretske (1995), M. Tye (1995), W. Lycan (1996), y por supuesto R. Brandom (1994).
[259] De nueva cuenta el Normativismo de R. Brandom en *Making it Explicit* (1994), o la distinción entre primera y segunda naturalezas en *Mind and World* (1994) de J. McDowell.

tornan más evidentes: si la filosofía orientada al cerebro es más fundamental, entonces, ¿cuál es el estatuto de los criterios epistémicos para la descripción racional del cómo se constituye lo mental? Es decir ¿si lo mental ya está presupuesto para dicha reconstrucción racional, entonces cómo podemos asumir este enfoque como más fundamental? De modo opuesto ¿cómo puede establecer un agente cognitivo criterios para la justificación (normativos) desde un ámbito pre-teorético, si exponer la validez de los mismos implica mostrar su constitución objetiva (ya sean válidos a priori) o desde una forma de exposición que buscaría fundamentarlos?

Bajo la distinción anterior entre filosofía orientada al cerebro y filosofía de la mente qua epistemología, es obligatorio preguntar ¿qué tipo de filosofía encontramos en Hegel? La respuesta en estricto sentido es de los dos tipos: podemos encontrar una respuesta a la filosofía de la mente qua epistemología bajo una línea argumental trazada desde la *Fenomenología del Espíritu* hasta la *Ciencia de la Lógica*, que parte de un serio análisis del concepto de subjetividad (pretendidamente fundante de conocimiento) y que termina por disolver la distinción entre sujeto y objeto, o de modo más general entre la subjetividad y la objetividad. Mientras que, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1831), encontraremos una respuesta a la filosofía de la mente orientada al cerebro, describiendo el vínculo entre la fisiología y las operaciones mentales, siendo indicativa de la constitución de una de las facetas de la subjetividad en el sentido contemporáneo. En este sentido, señalar que la respuesta a lo mental en Hegel corresponde a la relación entre el sistema nervioso y el cerebro como condición de posibilidad del *Subjektive Geist* y la relación de este último con el *Objektive Geist* no es clarificadora, puesto que conduce al mismo set de problemáticas que planteamos entre la filosofía orientada al cerebro y la filosofía de la mente qua epistemología: ¿cuál presupone a cuál? Y si no podemos mostrar cuál es el lado de la balanza que más importa ¿no se trataría de una falta de respuesta?

El argumento del presente trabajo consistirá en demostrar cómo es que la filosofía Hegeliana puede solucionar el anterior impasse, pero para realizarlo, será necesario no sólo separar los elementos que integran la solución de Hegel, sino mostrar precisamente las suposiciones implicadas en la posición contemporánea las cuales llevan al impasse para empezar. Esto es, el problema de cuál presupone a cuál se asume como punto de partida, demostraremos que esta es actitud es equivocada.

Procederé entonces del siguiente modo, 1) se explicarán las condiciones del impasse, el reduccionismo fisicalista como un criterio inter-teorético y como un compromiso metafísico; 2) se confrontará el problema de partir de la experiencia subjetiva como un principio fundacional desde la crítica Hegeliana en la *Fenomenología del Espíritu*, y se mostrará la posición Hegeliana en torno a la subjetividad (desde la perspectiva contemporánea que separa la mente del cuerpo), 4) se introducirá brevemente la solución Hegeliana en torno al fundacionalismo y la superación de la distinción subjetividad/ objetividad, con la finalidad de explicar la solución Hegeliana a la filosofía de la mente orientada al cerebro en la *Enciclopedia*, 5) concluiré con una reflexión en torno al problema duro de la consciencia (la famosa brecha o gap).

Desenredar un nudo previamente desenredado

La respuesta más sencilla al por qué del impasse es el reduccionismo fisicalista, donde los dos componentes de esta postura conllevan su propio set de problemas. Empezaré por la idea del fisicalismo, para después presentar algunas problemáticas propias al reduccionismo (sin que éste necesariamente implique al primero).

El fisicalismo como tal, es la idea general de que todo es analizable en términos 'físicos', aquí puede vincularse con el materialismo fisicalista, donde la idea de lo material o de la materia, es la realidad fundamentalmente física. Por supuesto, la noción de materia entró en crisis a partir de la Relatividad General y la Física Cuántica, al demostrarse que la energía es más fundamental que la materia. En cierto sentido el fisicalismo podría explicarse de dos maneras, la primera desde un realismo científico, como un compromiso metafísico sobre lo real (material); y la segunda como un tipo de monismo ontológico, esto es, lo físico (ya sea fundamentalmente materia o energía) está todo compuesto de la misma sustancia.

Ambos aspectos (realismo y monismo ontológico) son compromisos metafísicos, pero responden a necesidades teoréticas diferentes. El primero puede entenderse como un proyecto empirista/ naturalista, que en última instancia afirmaría que la realidad (física) es el fundamento de la objetividad del conocimiento, mientras

que el segundo podría entenderse como un requisito inter-teorético: esto es, ¿cómo conectar las diversas hipótesis y teorías sobre lo real si no es sobre la unidad de esta? Dado que un problema clásico para la filosofía lo constituiría el pluralismo de sustancias[260].

Podemos analizar del mismo modo al reduccionismo, ya sea como un compromiso metafísico o como un requisito inter-teorético[261]. Si se trata de un compromiso metafísico, este se adopta, nuevamente, bajo la necesidad de fundamentar la objetividad del conocimiento bajo un proyecto empirista o naturalista (incluso materialista). De tal suerte, como compromiso metafísico se puede sostener o rechazar, donde el peso recae en mostrar por qué es necesario asumir dicho compromiso[262]. Si se trata, en cambio, de un criterio inter-teorético, el emplazamiento es distinto.

La idea sería que el reduccionismo podría mostrar cómo las distintas hipótesis y teorías son objetivas en el modo que se vinculan entre sí. Una teoría basal reduce a una teoría secundaria si las leyes de la secundaria pueden ser explicadas por las leyes de la basal[263], a esta reducción se le refiere como filosófica siguiendo la propuesta de E. Nagel (1974) ya que sería la más deseable. La reducción es, además, compatible con un monismo ontológico, pero existen variantes del reduccionismo que no requerirían del monismo ontológico[264] (es decir, como criterios inter-teoréticos no necesitan asumir el monismo porque su ámbito epistémico está confinado a las teorías por reducir, sin importar de qué traten dichas teorías), y la elegibilidad entre

---

[260] ¿Si tenemos una pluralidad de sustancias (opuestas a un monismo) para la objetividad no terminaríamos con distintas nociones de objetividad sin que ninguna sea más fundamental que el resto? ¿Cómo discernir entre diversas sustancias si no hay un criterio común entre ellas (de ahí que sean distintas)?

[261] Para aclarar, sostengo que el fisicalismo no puede ser un criterio inter-teorético puesto que es un compromiso metafísico que se asume precisamente por una necesidad inter-teorética, cosa distinta sucede con el reduccionismo.

[262] Para la finalidad de este artículo no es necesario dar razones de por qué asumirlo, sólo basta mostrar su naturaleza.

[263] También es necesario subrayar que el reduccionismo como criterio inter-teorético no tendría que ser el único, pueden existir diversos criterios simultáneos como lo son el éxito predictivo, complejidad, coherencia, qué tan fructífera es, etc. es posible, sin embargo, asumir la reducción como un tipo de relación de fundamentalidad, lo cuál acercaría nuevamente el reduccionismo a un compromiso metafísico, o de otro modo, mostrar cómo es constitutivo de la objetividad.

[264] T. Nickles (1973) propone una alternativa al reduccionismo filosófico de E. Nagel, el reduccionismo científico, propone que la reducción se lleva a cabo al encontrar cierto límite de correspondencia en orden de magnitudes, como la que se encuentra entre la Física Clásica y la Física Cuántica a través de la constante de Planck.

estas variantes depende más bien de la ambición de nuestro reduccionismo: si la necesidad teorética detrás de la adopción del reduccionismo es la defensa de un fisicalismo, si es preferible un esquema jerárquico de las distintas teorías (bajo una noción clásica de fundamentalidad metafísica o una necesidad metodológica disciplinar, por ejemplo).

Para complicar más la cuestión, es posible sostener el fisicalismo sin necesidad del reduccionismo, por ejemplo, en el caso del emergentismo, al proponer propiedades (emergentes) nóveles e irreducibles (como la mente emergiendo del cuerpo), pero consistentes con un monismo ontológico (Clayton, 2006, p. 2).

La finalidad de los señalamientos anteriores trata de mostrar que, como tal, ni el reduccionismo, ni el fisicalismo, son puntos necesarios de partida para una teoría de lo mental, ni son puntos de partida para el conocimiento en general. Esta idea pareciera ir contraria a todo sentido común, como si se rechazara la realidad del mundo, pero esta objeción pasa por alto que el punto aquí no es la realidad del mundo, sino que la constitución objetiva del conocimiento se lleve a cabo a través del concepto del fisicalismo o reduccionismo como el vínculo crucial entre el mundo real y el conocimiento. Pero lo que se ha querido decir es que de ninguna manera el fisicalismo o el reduccionismo muestran ser cruciales para esto, solamente en el caso que se den por hecho como tales.

La experiencia subjetiva, crítica y propuesta Hegeliana

El punto del apartado anterior era señalar las problemáticas en el siguiente razonamiento en torno a lo mental: partiendo de la separación entre la mente y el cuerpo, se asume que la mente debería de ser física justo como el cuerpo, y se procede a teorizar cómo resolverlo. Este modo de realizar hipótesis es perfectamente racional, pero el problema es que filosóficamente no ha generado los frutos deseados en torno a esclarecer la naturaleza de lo mental[265].

[265] Dos referencias obligatorias son *Consciousness Explained* (Dennett, 1991) y "Facing Up to the Problem of Consciousness" (Chalmers, 1995). Para una revisión más actualizada de la literatura refiérase a Cogitate Consortium., Ferrante, O., Gorska-Klimowska, U. et al 2025.

Tomaré de ejemplo el famoso ensayo de T. Nagel, *What is Like to be a Bat* (1974), pues ilustra bien el cómo los problemas superiores complejizan la discusión en torno a la subjetividad y la consciencia.

Nagel señala la dificultad de reducir la mente al cuerpo, partiendo de la presuposición de que realizar esto implicaría reducir la experiencia subjetiva a una terminología objetiva. La expresión *what is like to be*, refiere a un elemento plenamente subjetivo que rebasa el nivel de las descripciones objetivas, esto es, dado lo que conocemos acerca de los murciélagos (que son mamíferos, el empleo de la ecolocalización, su vida nocturna, etc.) no nos permite aún, describir la experiencia de ser un murciélago.

He de admitir que el argumento suena convincente, pero hay un aspecto crucial que puede pasarse por alto, y tiene que ver con la noción misma de experiencia (subjetiva). Esto es, el modo en que el argumento emplea la noción de experiencia (sensible) es fundacional de lo que implica la posición subjetiva: para dar cuenta de un sujeto no basta con descripciones formales de su constitución, sino es necesario su perspectiva sensible, pues es a partir de esta que las descripciones se consolidan como conocimiento de dicha subjetividad.

La noción de experiencia de Hegel precisamente pone en cuestión este elemento. La introducción a la *Fenomenología del Espíritu* presenta dos críticas al respecto, la primera concerniente al dualismo nóumeno/fenómeno en el pasaje del temor a la verdad, y la segunda con respecto a la relación entre la consciencia y la experiencia. Por cuestiones de espacio me dedicaré sólo a la segunda, sobre la que ahora presentaré una interpretación que busca vincular el vocabulario contemporáneo con el marco conceptual Hegeliano.

Para Hegel la experiencia no es la usual relación entre un sujeto cognoscente con un objeto por conocer, sino que se trata de la autoconsciencia de esta relación:

> Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofem ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird (PG p. 60).

Esta noción de experiencia, sin embargo, puede seguir siendo objeto de confusión, en específico en conjunto con el término consciencia, donde ésta no refiere a la mente de un sujeto empírico concreto –no es mí consciencia o, dicho de otro modo, no es un *what is like to be*, del mismo modo que para Kant no lo era.

En la primer crítica Kant buscaba responder a las condiciones propias a la subjetividad en tanto que estas posibilitaban la objetividad. La filosofía de Fichte es una directa continuación de esta postura, donde Fichte[266] termina por dar cuenta de dos diferentes tipos de Yo qua subjetividad, el Yo teórico y el Yo individual, el primero refiere a lo que objetivamente podemos describir como subjetividad, mientras que el segundo refiere al *what is like to be* de Nagel.

Hegel emplea el término consciencia bajo un desarrollo conceptual semejante pero que ha de asimilar la crítica de Hölderlin y Schelling a Fiche y que omitiré ya que no es necesario para entender el argumento[267]. Para Hegel el tipo de subjetividad (1), la consciencia, que corresponde a la experiencia sensible Kantiana, y que es la actividad sintética entre conceptos puros e impresiones sensibles esquematizadas por intuiciones puras, implicaría que la actividad teorética es incapaz de constituir conocimiento ya que las ideas de la razón especulativa no poseen correlato empírico alguno, y por lo tanto son, a lo mucho, regulativas de conocimiento, lo cual entra en contradicción con la actividad filosófica misma.

En este sentido, la 'consciencia que da cuenta de sí misma' muestra otro tipo de subjetividad distinta a la Kantiana, donde la frase es una abstracción y un juego terminológico, es decir, refiere a la subjetividad (en un 2ndo nivel) como el terreno de discusión de teorías de subjetividad (de un 1er nivel). Préstese especial atención a la siguiente figura 1.

[266] En Fichte, la distinción misma entre el Yo puro (*Anstoβ*) y el individual (*Gefühle*) (Fichte WLnm[H], GA, Pp. 124-25)

[267] Me refiero a la crítica que señala la necesidad del Yo de salir de su ámbito legislativo para poner al No-Yo, mostrando que tanto el primero como el segundo dependen de un sustrato más fundamental; de ahí que el término Yo es desplazado por consciencia en Schelling y Hegel.

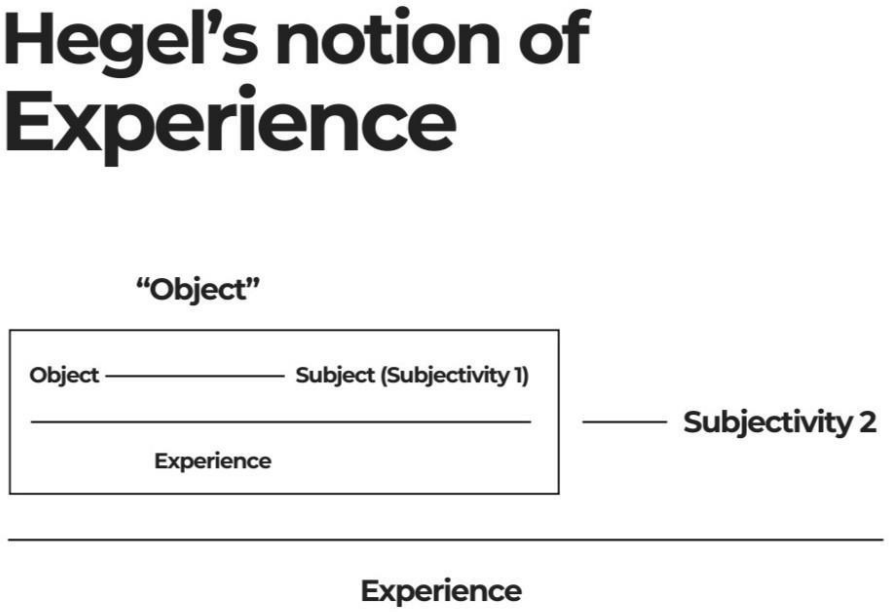


Fig. 1, La noción Hegeliana de experiencia.

En el recuadro interior de la imagen se capturaría el concepto Kantiano de experiencia, donde reconocer que esta es una teoría sobre la subjetividad implica una posición discursiva de otro nivel a partir del cual podemos examinar, evaluar, y proponer teorías de la subjetividad. Esta actividad teorética es constitutiva de conocimiento, es decir, es empírica (mas no sensiblemente empírica) en tanto que el nuevo objeto es la teoría de subjetividad en relación con un sujeto, como marco teorizante.

El afirmar que la subjetividad es una construcción (una teoría) no es afirmar que sólo es una o de un sólo tipo, más bien indica que hay múltiples teorías de subjetividad posibles: si ésta fuera unitaria equivaldría a confundir subjetividad 1 con 2.

Las diversas formas de la consciencia en la *Fenomenología…* retratan precisamente esto, son modelos de subjetividad en tanto que dichos modelos pretenderían responder al problema fundacional del conocimiento. Hegel atiende directamente a esta problemática, la consciencia no puede ser unitaria, no puede ser un modelo, sino que es la actividad de examinar, evaluar, y proponer teorías, es pues, una metateoría. De tal suerte, la *Fenomenología…* responde las inquietudes más comunes del fundacionalismo epistemológico (que trataría de mostrar cómo la subjetividad se constituye unilateralmente desde un principio pretendidamente

objetivo), por ejemplo, podría sintetizar el argumento epistemológico de la *Fenomenología…* del siguiente modo: El fundamento de las determinaciones objetivas no depende unilateralmente en un mundo objetivo (contra empirismo), en la consciencia individual (contra subjetivismo), o en la tradición (contra el constructivismo social), sino en la mutua relación entre todas estas –es decir, el absoluto.

Esta subjetividad ya no es subjetiva, puesto que es teoría de teorías, donde este nivel, es el punto de vista del absoluto (ver figura 2).

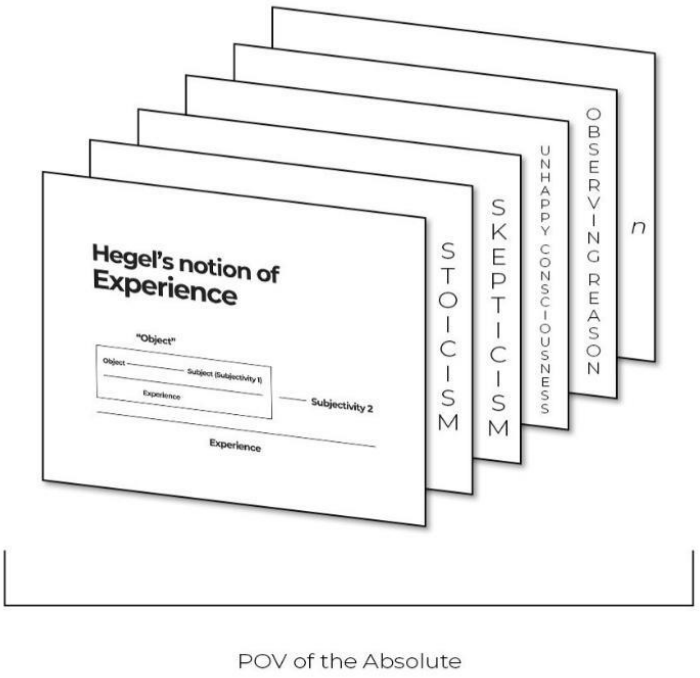


Fig. 2, El punto de vista del absoluto o la metateoría como teoría de teorías.

Ahora bien, el lector de Hegel podrá objetar a esta interpretación señalando que no es del todo adecuada bajo los conceptos cruciales de espíritu subjetivo y espíritu objetivo. Y esto es en parte verdad, puesto que como he tratado de explicar, los supuestos de la filosofía y neurociencia contemporáneas son muy distintos a los que están presentes en la obra de Hegel. El concepto de *Geist* no es traducible o intercambiable por mente, ya que mente en el sentido más contemporáneo sigue el

paradigma mecanicista por defecto[268], donde con esto quiero decir que nuestra intención es mostrar porqué mente y cuerpo son continuos. El paradigma para Hegel era el organismo, de tal suerte, mente y cuerpo ya están unidos en el concepto de *Geist*.

Emplear expresiones como 'comunidad de cuerpos', 'cuerpos deseantes', etc., aunque pertinentes para nuestras sensibilidades filosóficas, son redundantes en la filosofía Hegeliana, hablar de la formación del espíritu como la mente, es hablar de la formación del espíritu como cuerpo[269]. Deseo justificar mi interpretación retomando al menos dos puntos importantes en la *Fenomenología*:

1. La noción de espíritu subjetivo aparece tras haber discurrido en contra del modelo de la consciencia "razón observante" cuyo apartado trata de cómo la consciencia quiere dar cuenta de sí como un objeto más en el mundo.

2. El espíritu subjetivo, enfocándose en el individuo, aún plantea la idea de que es el individuo el fundamento de la consciencia (como subjetividad), esto corresponde al problema de asumir que la subjetividad 2 (ver figura 1) tiene que ser llevada a cabo por un sujeto o agente cognoscente, y que de modo contemporáneo persistiría en la idea de un sujeto pre-teorético o en una experiencia natural.

El espíritu subjetivo entonces es coincidente con la comprensión –con la caída en cuenta- que la subjetividad es una construcción teorética (Subj. 1); la noción de *Bildung* se torna especialmente dramática al ser una 'formación' teorética del cuerpo-mente. La apreciación de que para poder hablar de la subjetividad 1 se requiere de una posición objetiva es lo que nos conduce a la subjetividad 2 como el espíritu objetivo. Precisamente los puntos anteriores subrayan una cuestión muy importante para la interpretación que ofrezco: el absoluto no está puesto a priori, sino que surge a través del desenvolvimiento de las determinaciones conceptuales (inmanentes). La labor restante será conciliar la noción de espíritu subjetivo en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como un tipo de filosofía orientada al cerebro.

---

[268] Nociones de la mente a partir del influyente texto de Varela, Thompson & Rosch (1991): *The Embodied Mind*.

[269] Esta clave de lectura es crucial para comprender la identificación entre ser y pensar en la *Ciencia de la Lógica*.

La superación de subjetividad y objetividad, la Idea como criterio de reconstrucción racional

Como he mencionado anteriormente, Hegel explica la relación entre el cerebro y los estados mentales en la sección del espíritu subjetivo en la filosofía del espíritu en la *Enciclopedia*[270]. Esta explicación parte de la continuidad entre el cuerpo humano y la naturaleza, y en general, de una robusta *Naturphilosophie*.

Es sencillo caer en una trampa interpretativa y adjudicar un fisicalismo a la relación mente-cerebro como aparece en la *Enciclopedia*, o incluso sugerir algún tipo de emergentismo[271]. Por esta razón es necesario realizar una breve nota sobre la intención detrás de la *Naturphilosophie* Hegeliana. Dado el poco espacio referiré al lector a un trabajo previo donde se aborda esta cuestión en Aranda 2024, pero retomaré un par de puntos para contextualizar.

1. La filosofía de la naturaleza puede ser entendida como una epistemología –en términos contemporáneos-, es decir la reconstrucción racional del conocimiento (predominantemente científico) que poseemos de la naturaleza, donde ésta no es un mero naturalismo epistémico debido a que:

1.1 Hegel cuenta con un criterio para reconstrucción racional (normativo) en la Idea absoluta presentada al final de la *Ciencia de la Lógica*.

1.2 Hegel emplea las categorías de la *Lógica*, pero, sobre todo, categorías esenciales al conocimiento científico de su época, ej. tiempo y espacio.

Respecto al último punto es crucial comprender que Hegel no tendría que poner en cuestión la realidad del espacio o del tiempo como lo ha hecho la física cuántica, del mismo modo, la noción misma de lo material como componente de lo físico. De tal suerte, la filosofía de la naturaleza es perfectamente coincidente con un fisicalismo no-reduccionista.

¿Por qué razón Hegel no es reduccionista? Primero, está el holismo integrado en la noción de la Idea absoluta impediría el reduccionismo epistémico, y segundo, la lógica especulativa, la relación entre universal, negado por el particular, y negado a su

[270] Existen más fuentes para esto como la *Enciclopedia Filosófica para el Curso Superior* (1808), y la *Realphilosophie* (1805/6).
[271] Siguiendo el intercambio Žižek 2003 y Johnston 2014.

vez por el singular, a través de un proceso de contradicción inmanente, no tienen ninguna semejanza al reduccionismo como criterio meta-teorético.

Deseo subrayar esto último: la lógica de la negación determinada es el criterio meta-teorético (la Idea absoluta) para vincular no solo teorías entre sí, sino para examinar, evaluar, y proponer teorías, lo que rebasa la pretensión inter-teorética. Así se podría reiterar que la *Naturphilosophie* puede ser compatible con el reduccionismo epistémico como criterio inter-teorético (el modo en que las diversas teorías científicas se vinculan entre sí), pero que habría de ser evaluado por un criterio meta-teorético (la Idea), por ejemplo, ¿qué pasa ante la ausencia de casos de reducción exitosa? ¿existen teorías que se muestren como epistémicamente productivas sin requerir su vinculación vía algún tipo de reducción? etc.

¿Cómo es que funciona la Idee como criterio de reconstrucción racional? En esta pregunta yace la clave para unir la filosofía de la mente orientada al cerebro y la filosofía de la mente qua epistemología.

Al término de la Fenomenología, nos encontramos en el punto de vista del absoluto (fig. 2), o de la metateoría según la interpretación que he presentado. La *Ciencia de la Lógica* comienza desde este punto, donde ahora es posible teorizar y fundamentar la objetividad puesto que la figura de un sujeto cognoscente ha quedado atrás –así como el hipotético nivel preteorético. Tanto la doctrina del ser como la de la esencia, tienen el papel de reconstruir la objetividad a partir de este nivel de teorización.

Hegel entiende la actividad de determinar, esto es, delimitar, categorizar, o demarcar, como fundante. El paso de la categoría de cualidad, a cantidad y esencia, señala que la fundamentación no puede llevarse a cabo sobre un principio dado o inmediato, sino a través de la mediación (toda negación es determinación). La objetividad no está dada, se constituye a través de la formulación de determinaciones puestas bajo un proceso reflexivo inmanente.

En la doctrina del concepto encontramos el argumento de la superación de la subjetividad y objetividad. En síntesis, Hegel señala que la realidad objetiva se caracteriza por la búsqueda de un criterio general (sistemático). La vida subjetiva comparte esta búsqueda por un criterio general, y en tanto que subjetividad y objetividad comparten esta misma meta, la pregunta se torna ya no en la meta sino en

la misma idea de sistematicidad –que en última instancia es compartida por sujeto y objeto. De ahí que ambos se disuelvan en la necesidad de responder a la pregunta '¿qué es la sistematicidad misma?'.

La Idee es la respuesta, ella es tomada como la verdad (el todo) pero sólo mientras sea capaz de fungir como un criterio demarcativo y fundacional del mismo conocimiento (es decir, el conocimiento como criterio de sí mismo). Y dado su carácter no apriorístico es posible clarificar el porqué la filosofía para Hegel no es predictiva, y, sin embargo, sea esta misma característica la que establece la objetividad del conocimiento filosófico como un tipo de conocimiento sistemático.

Hegel y la filosofía de la mente contemporánea, el problema duro de la consciencia

El problema duro de la consciencia puede exponerse del siguiente modo: "¿Cómo es que, a partir de las descripciones del sistema físico orgánico de lo mental, puede explicarse la experiencia de la subjetividad?".

Hegel escribe en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* que el estudio del espíritu remite inevitablemente a la inscripción del templo de Delfos: "conócete a ti mismo", pero este conocimiento implica dos cosas necesarias: primero, da por sentado el conocimiento de la universalidad del espíritu, es decir, la existencia de un campo de investigación sobre la esencialidad del espíritu, y segundo, que el estudio de uno mismo será mediado por ese campo de estudio, de la misma manera en que estudiar la esencialidad del espíritu también será mediado por el estudio de uno mismo.

Anteriormente señalé que *Geist* reúne sentidos que la filosofía contemporánea separa en su tratamiento: la mente y el cuerpo, pero también al individuo y la sociedad. Espíritu no solo se refiere a la subjetividad como mente individual, sino también al propio cuerpo del sujeto, su ejercicio corporal y cómo ambos están mutuamente implicados en la esencia del espíritu. De la misma forma, la esfera colectiva refleja no solo el ámbito mental, sino también el corporal en esta idea de la universalidad del espíritu.

El problema duro de la conciencia surge porque se asume una postura fisicalista en la necesidad de explicar qué es la mente. Sin embargo, este fisicalismo

enfrenta dificultades al intentar reducir exitosamente lo mental a lo físico, lo que frecuentemente conduce a asumir una solución dualista o a optar por la emergencia de propiedades irreducibles.

No obstante, Hegel no busca una solución fisicalista/reduccionista al problema del fundamento de lo mental. Desde un fisicalismo reduccionista, reducir la mente al cuerpo es una explicación causal (y unilateral), pero esto implica la confusión de un criterio inter-teorético por uno meta-teorético (la Idee, a la luz de la distinción entre subjetividad 1 y 2). Por otro lado, el señalar que el individuo es un producto social o viceversa suele entenderse como una relación de fundamentación que daría prioridad metafísica a uno de los elementos. En cualquier caso, Hegel reaccionará contra estos dos enfoques, ya que exhiben una relación jerárquica o un principio del cual derivarían tanto la mente como la subjetividad humana.

El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo se superan bajo la idea del espíritu como criterio de sí mismo, el punto de vista del absoluto de la figura 2. Lo que Hegel intenta señalar (incluyendo el argumento de la doctrina del concepto que se mencionó antes) es que la subjetividad y la objetividad se determinan mutuamente, hasta el punto que, tomándolas ambas como espíritu—en términos más contemporáneos, como la actualidad de la esencia humana—representan abstracciones de lo que debería ser lo humano, persiguiendo subjetivamente una esencialidad (un *what is like to be* como principio fundante inmediato) ya sea de la mente como idea del contenido mental, u objetivamente desde la realidad social.

Tanto el problema de la agencia, entendido desde una teoría causal de la volición que señala que los actos voluntarios se llevan a cabo gracias a procesos internos de la mente del sujeto que poseen efectos en forma de acciones físicas, así como el problema duro de la conciencia, se resuelven de la siguiente manera bajo la propuesta hegeliana:

El problema de la irreductibilidad de lo mental a lo físico se debe al hecho de que lo mental no es un contenido, sino una categoría. La idea de contenido mental no es más que una presentación inmediata de la experiencia, pero el problema radica en que esta noción de experiencia es solo una descripción de hechos, y si la experiencia es el fundamento del conocimiento porque es actual, entonces la experiencia es un

criterio fundacional. No se trata de "experiencia directa", sino de la validez de la experiencia como fundamento del conocimiento.

Es decir, hay una diferencia entre el uso del conocimiento de ‘qué se siente ser un murciélago’, que trata sobre la capacidad de imaginar una experiencia subjetiva que es deliberadamente cancelada como una especie de nóumeno, porque dicha experiencia se plantea como una esencialidad (dada o inmediata) de ser murciélago, versus la cantidad de elementos que sabemos sobre cómo los murciélagos experimentan el mundo a través de su fisiognomía, capacidad de ecolocalización, etc., y que en conjunto fundamentan/explican cómo los murciélagos viven el mundo. El problema radica en esta idea del conocimiento en sí mismo que se coloca a priori y nos lleva a cometer una falacia de petición de principio.

La experiencia, a la que Hegel se refiere en la *Fenomenología* como "el movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo sobre sí misma", no es la descripción de un doble proceso mental realizado subjetivamente, sino la articulación objetiva de la reflexión que realizamos como sujetos que conocen, empleando conceptos meta-teoréticos.

La gastada distinción entre naturaleza animal y naturaleza racional, por lo tanto, es una distinción en sí misma, es decir, es metateórica. Lo que realmente se diferencia ahí, es entre la noción de naturaleza como ‘animal-racional’ y naturaleza como ‘racional-racional’, es una distinción entre naturaleza inmediata (subj. 1) y naturaleza mediada (subj. 2), donde ambas carecen de actualidad en sí mismas, de tal forma que la idea de que una se subsume a la otra conduce a una contradicción, ya que ambas son constitutivas de la idea de naturaleza como fundamento (una noción meta-teóretica que permita demarcar y delimitar lo que referimos por naturaleza). Lo que conduce a entender que la consciencia no es un objeto, no es un órgano o un hueso, no es un elemento objetivo de la realidad, sino la labor teorética misma. Lo que es la naturaleza pre-racional, no es algo puro o inaccesible (el ser animal), sólo no es fundante de conocimiento.

Por eso es por lo que el problema duro de la consciencia no es un problema o su respuesta es enteramente insatisfactoria: la descripción fisiológica de cómo el cerebro produce estados mentales es precisamente eso, una descripción. Y la consciencia, lo mental, no habrá de reducirse a esta descripción, porque la descripción

misma no es fundante de conocimiento, la noción de lo mental sí es fundante en tanto que es meta-teorética. No es la descripción la que explica lo mental, sino lo mental lo que explica la utilidad de la descripción, es así como funciona la teoría después de todo.

Referencias

Arredondo, X. A. (2024). Is a Contemporary Hegelian Philosophy of Nature Possible?. *ETHICS IN PROGRESS*, *15*(2), 76–90. https://doi.org/10.14746/eip.2024.2.5

Clayton, Philip (2006). Conceptual Foundations of Emergence Theory. In Philip Clayton & Paul Davies, The re-emergence of emergence: the emergentist hypothesis from science to religion. New York: Oxford University Press. pp. 1-31.

Cogitate Consortium., Ferrante, O., Gorska-Klimowska, U. *et al.* Adversarial testing of global neuronal workspace and integrated information theories of consciousness. *Nature* **642**, 133–142 (2025). https://doi.org/10.1038/s41586-025-08888-1

Dretske, F. I. (1995). Naturalizing the Mind. United Kingdom: Bradford Books.
Fichte, J. G. (1796/97). Wissenchaftslehere Nova Methodo („Halle Nachsrift", 1796/97). In Idem Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften IV, 2 (abbr. WLnm GA), ed. by E. Fuchs, R. Lauth, & H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Hegel G. W. F. 1969a. *Phänomenologie des Geistes* (abbr. PG), ed. by E. Moldenhauer & K. M. Michel, Werke, Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel G. W. F. 1969b. *Wissenschaft der Logik II*, ed. by E. Moldenhauer & K. M. Michel. Werke, Vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel G. W. F. 1969c. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen* (abbr. ENZ I), ed. by E. Moldenhauer & Karl M. Michel. Werke, Vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel G. W. F. 1969d. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Teil: Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen* (abbr. ENZ II), ed. by E. Moldenhauer & K. M. Michel. Werke, Vol. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lycan, W. G. (1996). Consciousness and Experience. United Kingdom: MIT Press.

Nagel, E. (1962). The Structure of Science. The Journal of Philosophy, Vol. 59, No. 8, (April 1962), pp. 216-223. https://doi.org/10.2307/2023246

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. https://doi.org/10.2307/2183914

Nickles, T. (1973). Two concepts of intertheoretic reduction. *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 7 (April 12), pp. 181-201. https://doi.org/10.2307/2024906

Seth AK. (2018). Consciousness: The last 50 years (and the next). *Brain and Neuroscience Advances*. Vol. 2. (pp. 1-6). doi:10.1177/2398212818816019

Tye, M. (1995). Ten problems of consciousness : a representational theory of the phenomenal mind. Cambridge: Bradford Book.

Žižek, S. (2004). Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences. United Kingdom: Routledge.

30. Hegel's Aesthetics in Augusto Boal's Theatre of the Oppressed

Hegel's Aesthetics in Augusto Boal's Theatre of the Oppressed

https://doi.org/10.36592/9786554602655-30

Gabriele Schimmenti[1]

Abstract: This article investigates the philosophical foundations of Augusto Boal's *Theatre of the Oppressed* (ToO), focusing in particular on its relationship to Hegel's *Aesthetics*. The paper first reconstructs Boal's conception of a ToO and his reception of Hegel's aesthetic thought, arguing that Boal's silence on the thesis of the "past character of art" reflects a symptomatic and problematic reading—one that tends to reduce Hegel's philosophy of art to a poetics. In the final section, the paper proposes an alternative interpretation that radicalizes Boal's own insight into the nature of dramatic collision, offering a new perspective on the interplay between theatre, politics, and aesthetics.
Keywords: Augusto Boal; Theatre of the Oppressed; Hegel's Aesthetics

Introduction

Augusto Boal's *Theatre of the Oppressed* is a philosophical and political theatre grounded in the ideas of the emancipatory power of theatre, the overcoming or expansion of the theatrical form – at least insofar theatre is for Boal a synonym of human beings[2] –, and on the rising of a new subjectivity that transcends the dichotomy between spectator and actor, what Boal calls the *Spect-actor*:

> I, Augusto Boal, want the Spectator to take on the role of Actor and invade the Character and the stage. I want him to occupy his own Space and offer solutions.

[1] Post-doctoral researcher at the Department of Philosophy, Communication and Performing Arts, Roma Tre University (Italy). This essay originates in the context of the Italian research project PRIN 20224KFTLP–Hegelian Constellations of the Feminine: A Hyper-archive for an Inclusive Bildung. I thank the colleagues at the FILORED 2025 conference for their enriching comments on the first draft of the manuscript.

[2] "At that time, I was concerned with theatre as theatre, and about its relationship to social human beings. Now, I am more concerned with human beings as theatre. I was a teacher of theatre. Now, I understand that there is no such thing. Those, like myself, who are teachers – and students – of theatre, in reality we are students and teachers of human beings. This book can be read again from that perspective" (Boal 2008, ix).

> By taking possession of the stage, the Spect-Actor is consciously performing a responsible act. The stage is a representation of the reality, a fiction. But the Spect-Actor is not fictional. He exists in the scene and outside of it, in a dual reality. By taking possession of the stage in the fiction of the theatre he acts: not just in the fiction, but also in his social reality. By transforming fiction, he is transformed into himself.
> This invasion is a symbolic trespass. It symbolises all the acts of trespass we have to commit in order to free ourselves from what oppresses us. (…) It is through a creation of the new that that which has not yet existed begins to exist. (Boal 2008, xxi-xxii)

Boal fully belongs in some respects to the canon of what I call the aesthetics of collision, since the theorization of the Theatre of the Oppressed (hereinafter ToO) originates precisely from a reflection on the political and colliding nature of the theatrical "play" and tragedy in particular. Although it develops from a Marxist critical perspective on society, with Paulo Freire's *Pedagogy of the Oppressed* (1968) as a key reference[3], it also stems from an engagement with five major thinkers of the philosophical, aesthetic and artistic tradition: Aristotle, Machiavelli, Shakespeare, Hegel, and Brecht. Even more radically, in the preface to the 2008 edition of *Theatre of the Oppressed*, Boal notes that the volume is "the philosophical foundation of the whole system of the Theatre of the Oppressed" (Boal 2008: ix). It is therefore not unreasonable to highlight the philosophical nature of Boal's project, which has been almost entirely overlooked for instance in the Italian reception of his work in favor of more practical aspects related to the application of the ToO. It is enough to recall that in the first Italian edition, published by Feltrinelli in 1977 (Boal 1977), Boal's reflections on the philosophical tradition were not included. This has likely contributed to a partial, or at least non-theoretical, reception of his thought in Italy. On the contrary, it is worth noting, however, that Boal's thought has recently regained attention in philosophical debate. As examples—at least, to the best of my knowledge—one may cite the discussions on *Aesthetic Injustice* (Dalaqua 2020) and Rahel Jaeggi's *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi 2013). Various handbooks and companion on ToO have been recently published (Fritz 2012; Howe, Boal, Soerio 2019)

My argument will unfold as follows: In the first section (1), I will reconstruct the key elements of the philosophical background of the ToO. In the second section, I will

[3] See on the relationship between Boal and Freire, Zumhof 2012.

critically examine Boal's reading of Hegel's aesthetics, highlighting its limitations and open challenges. Finally, in the second section (2), I will propose an alternative trajectory to the problem raised by Boal by engaging with the colliding path of Boal's theater. I will critically engage with Boal's interpretation of Hegel, trying to overturn his reading while simultaneously taking it seriously and pushing to the extreme his claim that drama in Hegel "shows the […] collision of forces". Therefore, I will discuss the Godrano's experience as a colliding experience (3) as an evidence of my argument.

1. The Philosophical Trajectory of the Theatre of the Oppressed

According to Boal, the theater-form (and the reflection on theater) must be examined in its relationship to the class structure of society. Boal insists that theater originally emerged as a communal dimension and a place for free action, "created by and for the people" (Boal 2008: xxiii) in which everyone could participate without constraints. Following Arnold Hauser's *The Social History of Art*, Boal argues that after such communal dimension "came the aristocracy and established divisions" — between protagonists and chorus within the scene, and between protagonists and spectators outside the scene. In this way, only the protagonists or actors are able to act, while other human beings, participating in the space of tragic representation, were relegated to the role of mere spectators, deprived of the possibility of action. The "working of this type of theatre" can be seen in what Boal calls Aristotle's "coercive system of tragedy" (Boal 2008: xxiii):

> Aristotle declares the independence of poetry (lyric, epic, and dramatic) from politics. What I aim to do in this work is to show that, despite this, Aristotle constructs the first, most powerful poetic-political system for the intimidation of the spectator, for the elimination of the 'bad' or illegal tendencies of the audience. (Boal 2008: 2-3)

Through empathy and catharsis, ancient theater created an emotional relationship between spectator and actor while simultaneously producing a transfer of power from the former to the latter. However, this transfer of power entails a transfer of subjectivity, such that what happens to the character secondarily affects the

spectator. This can be described as a dialectical inversion of subject and object *à la* Feuerbach: the political subject (the people) alienates itself within the representation; thus, the theatrical representation and its actors become the subject, while the people become the object—that is, the spectator. In this way, the relationship is inverted, and the spectator has relinquished its capacity for action to the character, who now alone possesses the ability to act. Aristotle's *Poetics* is therefore a "perfect device for the exemplar social functioning of the theatre" (Boal 2008, 46).

With the rise of the bourgeoisie, Boal arguments further, the subjects of theater (the protagonists) became gradually multidimensional individuals. This, in Boal's view, is Machiavelli's *poetics of virtue*: subjects are no longer bounded to "fate" or "good fortune" (Boal 2008, 51), but only to *virtù* and *praxis*, that is the belief in their own abilities[4] and the exercise of such abilities. So the character "ceased to be an object and became a – multidimensional [G.S.] – subject of the dramatic action" (Boal 2008, 54). In the process of emerging such new subject, *Mandragola*'s characters "are not yet human beings completely individualised and multidimensional, but they are no longer mere symbols and signs" (Boal 2008, 56). The multidimensionality gradually originated in the wake of the initial impetus of bourgeoisie "threatened to expand" (Boal 2008, 62). Here Hegel enters the scene. And it's not a good scene:

> It was necessary for someone to come along who, without renouncing the freedom recently acquired by the dramatic character, could impose some limitations upon him, working out a formula that might preserve his formal freedom, though ensuring that the dogmatic pre-established truth would prevail. That someone was Hegel.
>
> Hegel asserted that the character is free, that is, that the inner movements of his soul must always be capable of being exteriorised, without hindrance. But to be free did not mean that the character could be capricious and do whatever he wished: freedom is the consciousness of ethical necessity. He must not, however, exercise his freedom with regard to the purely accidental or episodical but only regarding situations and values common to all mankind or to nationality – eternal powers, moral truths such as love, filial love, patriotism, etc.

[4] "Ligurio only believes in his own intelligence, in his ability to solve, through the intellect, all the problems that may arise. He never trusts in chance, good luck, or fate, as does Callimaco; he has faith only in the schemes he thinks out beforehand and then carries out methodically" (Boal 2008, 56).

> In this way, Hegel succeeds in making the character embody an ethical principle, and his freedom consists only in giving that principle a concrete form in the exterior world, in real life. Abstract moral values acquire concrete spokesmen, who are the characters (Boal 2008, 63).

But a proper discussion of Hegel's aesthetics takes place in the chapter titled *Hegel and Brecht: the Character as Subject or the Character as Object*, in which Boal attempts to unravel the different ways in which both authors conceives of collisions. Boal's aim is to highlight a deep rupture between Hegel and Brecht:

> Brecht's whole poetics is basically an answer and a counterproposal to the idealist poetics of Hegel. […] The Marxist poetics of Bertolt Brecht does not stand opposed to one or another formal aspect of the Hegelian idealist poetics but rather denies its very essence, asserting that the character *is not absolute subject* but the object of economic or social forces to which he responds and in virtue of which he acts". (Boal 2008, 71 and 77)

If Hegel reduced collision to a conflict that arises from an absolute subject, Brecht, instead, seeks to subvert Hegel's idealist poetics by transforming Hegel's absolute subject into an object. For Brecht – so Boal – the protagonist is not an autonomous subject but rather an object shaped by social forces and relations of production. Central to this approach is the concept of a *Verfremdungseffekt*, which creates a deliberate distance between the actor and the mask. According to Boal, in any case, the tragic collision, then, would arise in Hegel from subjective will and not from objective and necessary social conditions or relations. From this analysis, it becomes clear how Boal emphasizes the subjective nature of the dramatic characters in Hegel's theory of tragedy—namely, the idea that all actions originate in the free spirit of the characters. To avoid confusion, Boal notes that for Hegel too, tragic conflict is inevitable and indeed necessary, but this necessity is "of a moral nature" (Boal 2008, 83), whereas Brecht "does not speak of moral necessities, but of social and economic ones" (*ibid.*). Of course, for Brecht, the aim is not to eliminate moral will, but simply to recognize that it "is not the determining factor of the fundamental dramatic action" (*ibid.*). Rather than highlighting the continuity between Brecht and Hegel, Boal aims to underline the points of rupture between the two: on one side, an idealist poetics and

theory; on the other, a Marxist poetics and theory. Furthermore, he argues that unlike Aristotelian-Hegelian tragedy, which culminates in a state of rest following the collision, Brecht rejects equilibrium and instead seeks to show precisely how society produces situations of disequilibrium:

> A theatre that attempts to change the changers of society cannot lead to repose, cannot re- establish equilibrium. The bourgeois police tries to re-establish equilibrium, to enforce repose: a Marxist artist, on the other hand, must promote the movement toward national liberation and toward the liberation of the classes oppressed by capital. Hegel and Aristotle see theatre as a purging of the spectator's 'anti- establishment' characteristics; Brecht clarifies concepts, reveals truths, exposes contradictions, and proposes transformations. The former desire a quiet somnolence at the end of the spectacle; Brecht wants the theatrical spectacle to be the beginning of action: the equilibrium should be sought by transforming society, and not by purging the individual of his just demands and needs. (Boal 2008, 86-87)

As interesting as it may be, it is not possible here to examine in detail the modifications that Boal introduces in reporting the elements which, in Brecht's view, distinguished (the distance between) dramatic and epic theatre (Brecht 1964, 37). However, it should be noted that these features are already "bent" toward Boal's reconstructive discourse; one could consider, for example, the introduction of a characterization tied to the "conflict of free wills" within dramatic poetry—an element absent in Brecht's argument. More generally, Boal transforms Brecht's argument with regard to Hegel's thought from a "shift in emphasis" to an "absolute antithesis" (see on this Babbage 2004, 58-59); and Boal interprets the distance between epic theatre and dramatic poetry precisely in terms of such an antithesis.

However, Boal also finds Brecht's approach lacking. In his view, Brecht's theater still misses what "is happening in the present [1974] in Latin America—the destruction of barriers created by the ruling class" (Boal 2008, xxiv) and the attempt of the oppressed to take possession of the scene. The final outcome of this process will be the *poetics of the oppressed*, the conquest of the means of theatrical production (*ibid.*). In order to understand the rupture of the absolute subject I mentioned above, it is now

necessary to analyze Boal's reconstruction of Hegel's aesthetics, particularly in relation to tragedy.

2. A critique of Boal's critique of Hegel's Aesthetics

In this paragraph, I will analyze and discuss Boal's interpretation of Hegel's aesthetics in a first part (2.1.), and then I will raise my criticisms on this interpretation (2.2.).

2.1. Boal's reading

According to Boal, Hegel's Aesthetics is grounded on the conception of a progressive dematerialization of the spirit (Boal 2008, 72), which culminates in poetry. Then, Boal discusses the last sections on epic, lyric, and dramatic poetry of Hotho's edition of the *Lectures on Fine Arts*. According to Boal, dramatic poetry introduces two key elements: first, it combines the principle of objectivity (epic) with that of subjectivity (lyric), the objective event with the inner life of the soul (Boal 2008, 73). Second, the action of dramatic poetry is not presented as something belonging to the past, as a temporality external to us, but rather is brought back to life in the present, as something happening in the moment in which we can bear witness to it: "epic poetry 'recalls,' dramatic poetry 'revives'" (Boal 2008: 73). In any case "The three genres of poetry entail the meeting of subjectivity and objectivity, but in every case it is always the subjectivity (the inner movements of the soul, the spirit) that *produces* the objectivity" (Boal 2008, 78):

> Thus we see that in dramatic poetry subjectivity and objectivity coexist, but it is important to note that, for Hegel, the former precedes the latter: the soul is the subject that determines all external action. […] In these two philosophers [*sc.* Hegel and Aristotle], the drama shows the external collision of forces originating internally – the *objective* conflict of *subjective* forces. For Brecht, as we shall see, everything is reversed. (Boal 2008, 73-74)

In dramatic poetry events does not appear to proceed from external conditions, but rather from individual volition. The character must be the "absolute *subject* of his actions" and has to be necessarily 'free'. According to Boal, such freedom is determined by several elements: **1)** contrary to animal, human freedom is 'need-independent', that is, Hegel believes the best characters are those who do not suffer "the pressure of material needs" (for instance kings, princes, and so on), so that they are able indeed to "freely externalize their spiritual impulses" (Boal 2008, 75). **2)** A highly civilized society cannot be the most suitable "type of society to provide good dramatic material". In a world with a solid objectivity, it would not be possible to be fully free, and customs, laws would limit the action of the heroes. **3)** Freedom "does not refer fundamentally to 'physical' aspects"; **4)** "The freedom of the character should not be exercised with respect to the accidental, […] but rather in those areas which are the most universal, the most rational, the most essential, the most significant for human life"; "the interests worthy of the human spirit and therefore of dramatic poetry" are "the family, the country, the state, morality, society, etc." (Boal 2008, 76). **5)** If theatre conveys universal interests, "those motivating forces of the human spirit are ethically justifiable" (Boal 2008, 76), so that "the individual will of a character is the concretion of a moral value". Boal argues that this happens for instance in Sophocles' *Antigone* in the clash with Creon: "When these two individual wills clash, in reality two moral values collide" (Boal 2008, 77); the conclusion of *Antigone* reveals that "both moral values are right, though their expression may be exaggerated"; so the collision must end in repose and harmony. Finally, **6)** for there to be a "true *tragedy*", the characters' ends must be irreconcilable. The possibility of conciliation of such ends, on the other hand, marks the distinction and pertains to another genre, that is the *drama*.

2.2. A critique of Boal's reading

In my opinion Boal's reading of Hegel's aesthetics appears questionable from multiple angles. The fact that the text never once mentions the idea of the "past character of art with respect to its highest possibility"[5] (*Vergangenheitscharakter der*

[5] I discussed at length Hegel's concept of the past character of art in Schimmenti 2021, 25-46.

Kunst ihrer höchsten Möglichkeit nach) should, in fact, serve as a warning sign of a deeper underlying issue. Boal flattens Hegel's conception of art onto the level of the individual arts, effectively making the dimension of the *Kunstformen* almost disappear, and thus producing a subordination—if not an outright erasure—of the historical dimension of art and of the corresponding forms of consciousness. For this reason, he reads Hegel's aesthetics primarily as a *poetics*. But for Hegel, art is a fundamental moment in the path of self-understanding of the Absolute Spirit, even though it is still something that belongs to the past. Hegel confirms this thesis in all of his Berlin lectures on aesthetics and even modifies the terms with which he articulates the phenomenon of the past-character of art. In fact, contrary to what has been argued by scholars such as Houlgate[6], it would seem that Hegel expands the semantic framework through which the pastness of art is conceived. While in 1823 he even speaks of an "end" (*Ende*)[7], in the lectures on aesthetics of 1826 and 1828/29 he refers instead to the "dissolution" (*Auflösung*)[8] of art—a concept that would later become central to Bruno Bauer's aesthetic reflections (cf. Schimmenti 2020, 2021). Therefore, in his reading, Boal overlooks the fundamental distinction between ancient and modern consciousness—that is, between substance and subject—which permeates Hegel's entire systematic reflection and which is embedded in his concept of the "past character of art". Boal's concept of the "absolute subject" oscillates between elements typical of the character in ancient tragedy (such as ethical interest) and those of modern drama (such as subjective passions). As a result, for Boal, "absolute" at times seems to mean the unconditional and arbitrary nature of modern will, while at other times it refers to the absolute necessity of Spirit. An example of the first meaning can be seen in Boal's reading that according to Hegel in tragedy "it is always the subjectivity that *produces* objectivity". In Greek tragedy, subjectivity *produces* objectivity as much as it *triggers* it (see on this Siani 2024, 83-99). The hero not only initiates action but,

[6] "Hegel is sometimes said to have claimed that art comes to an end or "dies" in the modern world. In fact, however, he never makes any such claim. He declares that the modern world witnesses the end or "dissolution" of the romantic form of art, and he notes that the epic has died out to be re- placed by the novel and the short story" (Houlgate 2007, xxii).

[7] "Im comischen hat die K*u*nst ihr Ende" (GW, 28,1, 510).

[8] "In der Komödie ist das Interesse ein Gemeintes nicht ein Substantielles, das Subjekt zerstört sich hier grade durch das was es vollbringen will, es ist die Auflösung der Kunst" (GW, 28,2, 884-885); "D*ie* Komödie *i*st d*ie* letzte Form d*er* K*unst*, d*ie* Auflös*ung* d*er* K*unst*, wo d*er* Gehalt d*er* K*unst* selbst vernichtet w*ird*" (GW, 28,3, 1165).

through this very act, triggers the latent collision between ethical powers that were inert within the former unreflective ethical whole. Paradoxically, one could say that tragedy reveals the objective conflict of subjective forces just as much as it reveals the subjective conflict of objective forces. This is one way to read the famous interpretation of the glimmer of rational understanding that Antigone grasps only through and after suffering. The *pathos* of the characters resides in this individualization of external ethical powers. In famous passages on the guilty and innocence of the characters of the ancient tragedy, Hegel argues that they are both innocent and guilty, but also that in any case

> on the presupposition that a man is only guilty if alternatives are open to him and he decides arbitrarily on what he does, the Greek plastic figures are innocent: : they act out of this character of theirs, on *this* 'pathos', because this character, this 'pathos' is precisely what they are: their act is not preceded by either hesitation or choice. (Hegel 1975, 1214).

In ancient tragedy, there is no modern subject, that has internalized the ethical powers within consciousness and is capable of reflectively choosing between the colliding powers at play, recognizing in advance the mutual relation between these powers. Hegel argues that ancient characters shows a complete adherence between being and action. For this reason, it is not possible to consider the subject of tragedy as an absolute subject. On the contrary, tragic characters are partial subjects, incapable of recognizing themselves in the other and, although they represent a justified power, this is precisely the reason why they are destined for misfortune. Indeed, for Hegel, it is precisely the modern subject, characterized by the “formalism of subjectivity”, that best expresses the fact that artistic representation is no longer able to mediate the highest interests of the spirit. In this way, art also makes room for the most extreme particularities.

What can be retained then from Boal’s interpretation? Despite the aforementioned limits of his general reading of Hegelian aesthetics, I believe that his idea, which centers on the notion that the heart of Hegel’s theory of tragedy lies in the idea that tragedy itself shows “the collision of forces”, is valuable. Nevertheless, Boal follows an interpretive path introduced by Hotho, which has led to a “monocolliding”

reading of Hegel's theory of tragedy. Hotho himself introduced a *monocollisional* reading of tragedy, when he asserted that the spiritual collisions "*alone*" appears the "the truly interesting oppositions (*die wahrhaft interessanten Gegensätze*)" (Hegel 1975, 206). As I have shown elsewhere (Schimmenti 2025, forthcoming), Hegel, contrary to this, discusses four different cases of collision in 1826 manuscript and never argued that just one type of collision is truly interesting. Against this reading, I have argued in the article mentioned above, that Hegel's theory of tragedy can be better grasped if we center our interpretation on a pluricolliding perspective. Paradoxically, In order to show how Boal can be seen as a part of the stream of the aesthetics of collision I will briefly discuss the "Godrano's experience" as a colliding experience.

3. Godrano's experience as a colliding experience

The ToO, then, is characterized by its remodulation of the space of tragic action and by a subversion of the distribution of the sensible, if one wants to adopt Ranciere's category, within the theatrical scene. As I mentioned before, through the seizure of the stage—understood as a means of cultural production—by the spectators, a new subjectivity emerges, which Boal calls the spect-actor. In his volume *Games for Actors and Non-Actors* (1992), Boal recounts some of his ToO experiences in Europe, focusing in particular on the ToO project in Godrano, a small Sicilian village near Palermo, in 1977. According to Boal, the experiment in this small village lasted five days. In the first two, a group of villagers was selected to act as 'actors'. They were prepared through exercises and games, as well as through dialogues about the political and economic situation in Latin America and the nature of popular theatre (cf. Boal 2002, 18). In the following two days, the exercises and games were connected and used to prepare Invisible Theatre and Forum Theatre activities.

In *Invisible Theatre*, "the spectator is transformed into a protagonist in the action, a 'spect-actor', without ever being aware of it" (Boal 2002, 241). In fact "it consists of the covert mounting of a piece of provocative theatre in a public place, in such a way as to cause discussion and debate amongst the unknowing 'spect-actors'" (*ibid*; see also Boal 2008, 143–147). Forum Theatre, instead, "is a theatrical game in which a

problem is shown in an unsolved form, to which the audience, again spect-actors, is invited to suggest and enact solutions" (Jackson 2002, xxiv).

With regard to the Godrano, Boal highlights the presence of several unresolved social issues in the small village, ultimately (though not exclusively) characterized by the relationship between capital and labor. First, there was the massive presence of shepherds and cattle breeders whose meat remained unsold due to European market obligations requiring Italy to purchase foreign meat. Another feature of the village was migration: more than half the population had been forced to emigrate around the world. "Such was Godrano in 1977. A peaceful village. A profoundly unhappy village. Silent even in summer" (Boal 2002, 20). Gender issues also represented a latent source of conflict in the community: "Everyone was oppressed, but most oppressed were the women who were married or soon to be married" (*ibid*). Boal recounts that his presence in the village caused quite a stir and drew the attention of the carabinieri, who denied authorization for the ToO performance scheduled for Saturday in the village's main square. According to Boal, the situation was resolved thanks to the intervention of the mayor of the little town, who gave his approval, unaware that part of the ToO "performance" would focus precisely on his own refusal to support local farmers' attempts to form a cooperative to sell their meat in other markets (Boal 2002, 22).

On the fifth day, the ToO performance took place in the main square, in front of everyone—including the mayor. This was a central moment for Boal, who emphasizes that for the first time in his career, he had done ToO not only in the presence of the oppressed but also in the presence of the oppressors (Boal 2002, 23): "In Godrano, the adversaries were face to face" (*ibid*). The ToO performance in Godrano unfolded in two pieces. The first addressed sexist discrimination against women within the family. The Forum Theatre plot revolved around Giuseppina, a 20-year-old girl forbidden by her father from going out alone in the village, even when accompanied by one of her brother, and forced to stay home. The scene culminates with Giuseppina doing laundry inside the house. The brothers' and father's justifications for the girl's confinement were also acted out. This representation provoked an uproar among the spectators. Some men ordered their wives to return home, but the women—Boal recounts—refused. Other women were invited to come on stage and play the role of Giuseppina. However, in three out of four cases, the women ended up staying home to do laundry;

in the fourth, the woman waited until her father went to bed and then snuck out, effectively resisting her confinement through an act of defiance.

The second ToO piece depicted the mayor's refusal to allow the formation of a self-managed producers' cooperative. The various spect-actors who took the stage showcased the injustices caused by the mayor's decision—right in front of the mayor himself. The tension reached its peak.

> Then came the inevitable moment. The *Sindaco* [*sc.* the mayor] himself very nervously shouted 'Stop!' and took the place of the actor playing his part. This happened in Sicily, birthplace of Pirandello – but the motivation for *this collision of character and reality* [*my emph.*], this dissolving of theatrical boundaries, was here very different from that which animated the author of *Six Characters in Search of an Author*. There was nothing metaphysical about it; it was as concrete as can be. The motivation here was political; the *polis* was there in the square to discuss the acts of its government, to challenge its government, to attack it.
>
> We experienced a bewildering event; the *Sindaco* entered into the theatrical game, but immediately tried to transform it into a game he knew better, the parliamentary game. (Boal 2002, 27)

Boal here described the peculiar collision that occurs when the separation between art and life is suspended, placing us in a kind of third level that is at once neither-art nor life. The collision is thus observed not only within each individual sphere of social relations, but also in the way it reverberates across different regimes of meaning and, ultimately, as a collision of the individual with themselves—thereby recovering a latent semantic layer of the term collision – I layer that I cannot discuss here. In any case, here Boal suggests that the characters are facing or instantiating at the same time two different and peculiar normative orders, the one imposed by theatrical fiction and the other one imposed by real social relationships, so that the latter can be seen as reshaped by (political) practice. However, as soon as the mayor enters the scene and attempts to shift the focus of the discussion onto the plane of reality and politics, asking that "we now speak seriously", he is interrupted by a farmer who objects—in ToO, any spect-actor can be interrupted by anyone—and insists on continuing to "speak theatre". The forum continues until the mayor, fully revealing his

adherence to proprietary logic, states: "'It's my cooperative, if you want to run it, set up another one" (Boal 2002, 28).

4. Conclusion

In the critical literature, Babbage (2004, 55-59) has argued that Boal's ToO stands in radical opposition to Hegel's thought. This is certainly the case, as I have argued. The flattening of the differences between tragedy and drama, as well as of the corresponding forms of consciousness, leads Boal to align the tragic subject with the modern subject. The silence surrounding the thesis of the past character of art is the most evident symptom of this approach. What, then, remains of Hegel in Boal's poetics? One might certainly ask whether the idea of a spect-actor could be read as a kind of acknowledgment of the speculative moment of Hegel's dialectics, a kind of possible sublation or overcoming of the actor and spectator if they are intended as a sort of contradiction of the scene. This is a possible path, but not the only one – and at least not mine. Instead, I have tried to emphasize the idea of considering collision as the center or driving force of Hegel's theory of tragedy and of its heritage—a path that could potentially bring to light still unexpected aspects and untrodden paths of his aesthetics and that can can allow us to see the bridge that connects these otherwise distant theoretical worlds.

References

BABBAGE, F. *Augusto Boal*. London & New York: Routledge 2004.

BRECHT, B. *Brecht on Theatre. The development of an aesthetic*. Ed. and transl. by J. Willet. New York: Hill and Wang, 1964.

BOAL, A. *Games for Actors and Non-Actors*. 2nd edition. London & New York: Routledge, 2002.

BOAL, A. *Theatre of the Oppressed*. London: Pluto Press, 2008.

DALAQUA, G. H. *Aesthetic injustice*, in "Journal of Aesthetics & Culture", 12:1 (2020), 1–12.

FRITZ, B. *InExActArt—the Autopoietic Theatre of Augusto Boal: A Handbook of Theatre of the Oppressed Practice*. Stuttgart & Hannover: Ibidem Press, 2012.

HEGEL, G.W.F. *Aesthetics. Lectures on Fine Arts.* Transl. by T.M. Knox. 2 vols. Oxford: At the Clarandon Press, 1975.

HOWE, K., BOAL, J., SOEIRO, J. *The Routledge Companion to Theatre of the Oppressed*. New York & London: Routledge.

HOULGATE, S. *Introduction: An Overview of Hegel's Aesthetics*. In: S. Houlgate, *Hegel and the Arts*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp. ix-xxviii.

JACKSON, A. *Translator's Introduction to the First Edition*. In: A. BOAL, *Games for Actors and Non-Actors*. 2nd edition. London & New York: Routledge, 2002, pp. xxii-xxvii.

JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013.

SCHIMMENTI, G. *Bruno Bauer's critical theory of art and Hegel's Lectures on Aesthetics in 1828-29*. In: "Studi di Estetica", 1/2020, 147-164.

SCHIMMENTI, G. *L'arte contesa. L'estetica, la sinistra hegeliana e il giovane Marx*. Napoli-Salerno: Orthotes 2021.

SCHIMMENTI, G. *Hegel e l'estetica della collisione*. In: G. Battistoni, F. Campana, F. Iannelli, F. Pitillo (a cura di), *Le lezioni berlinesi di estetica di Hegel: nuove traduzioni, sfide e prospettive di ricerca*, La scuola di Pitagora, Napoli (forthcoming 2025)

SIANI, A. L. *Hegel and the Present of Art's Past Character*. New York & London: Routledge, 2024.

ZUMHOF, T. *Pädagogik und Poetik der Befreiung. Der Zusammenhang von Paulo Freires Befreiungspaädagogik und Augusto Boals ‚Theater der Unterdrücкten'*. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 2012.

31. Hegel's critique to Jakob Fries' philosophy in *Philosophy of Right*

La crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho

https://doi.org/10.36592/9786554602655-31

Carlos Víctor Alfaro[1]

Abstract: Hegel had a well-known polemic with Jakob Friedrich Fries. The Swabian thinker mentions him in the preface to the *Philosophy of Right*. The author of the aforementioned work claims that Fries is an exponent of the decadence of contemporary thought, which has renounced the search for truth and has based its political philosophy on the contingent subjective content of the emotions and feelings of individuals. Some people admonished Hegel for his opportunism, since the German philosopher was criticising a colleague who had "fallen into disgrace". However, his objection is not limited to a temporary situation but has much more complex and profound motives. Fries maintains that there will only be justice and patriotism if a genuine common spirit is generated. Such an aim can only be achieved if all members of society are concerned with public affairs. The form of positive legality and state surveillance for compliance with it, the fulfilment of administrative obligations, do not satisfy the demands of the spirit of a people. Only the impetus of the subordinates would lead the individuals who constitute the people. Thus, the author of the Wartburg speech considers that the factual links between the members of society are more relevant than the rational form of the law in the constitution of a national spirit. We will see that the perspective supported by Fries in the speech is opposed to Hegel's vision. For the former considers that the political constitution of a nation rests on the disposition of individuals to intervene in public affairs. The latter, on the other hand, maintains that individuals must be formed by the objective Spirit, constituted in the institutions of *Ethical Life* (*Sittlichkeit*).
Keywords: Hegel – Fries - conviction

Resumen: Hegel sostuvo una conocida polémica con Jakob Friedrich Fries. El pensador suabo lo menciona en el prefacio de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El autor de la citada obra afirma que Fries es un exponente de la decadencia del pensamiento contemporáneo, que ha renunciado a la búsqueda de la verdad y ha fundado su filosofía política en el contenido subjetivo contingente de las emociones y sentimientos de los individuos. Algunos amonestaron a Hegel por su oportunismo. Pues el filósofo alemán criticaba a un colega "caído en desgracia". Sin embargo, su impugnación no se reduce a una situación coyuntural, sino que tiene motivos mucho más complejos y profundos. Fries sostiene que sólo habrá justicia y patriotismo si se genera un genuino espíritu común. Semejante objetivo sólo puede ser alcanzado si todos los miembros de la sociedad se ocupan de los asuntos

[1] CONICET. arnolfo29@yahoo.com.ar

públicos. La forma de la legalidad positiva y la vigilancia estatal para el cumplimiento de esta, el cumplimiento de las obligaciones administrativas, no logran satisfacer las exigencias del espíritu de un pueblo. Sólo el ímpetu de los subordinados conduciría a los individuos que constituyen al pueblo. De este modo, el autor del discurso de Wartburg considera que los vínculos fácticos entre los miembros de la sociedad son más relevantes que la forma racional de la ley en la constitución de un espíritu nacional. Veremos que la perspectiva sostenida por Fries en el discurso antes mencionado es opuesta a la visión de Hegel. Pues el primero considera que la constitución política de una nación descansa en la disposición de los individuos a la intervención en los asuntos públicos. El segundo, en cambio, sostiene que los individuos deben ser formados por el Espíritu objetivo, constituido en las instituciones de la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).
Palabras clave: Hegel – Fries - convicción

I. Introduction

Hegel sustained a controversy with Jakob Friedrich Fries. The Swabian thinker mentions it in the preface of *Philosophy of Right*. The author of the aforementioned work states that Fries is a representative of the decadence of contemporary thought, who has quitted searching the truth and has based his political philosophy on the contingent subjective content of emotions and feelings of the individuals (Hegel, 1989, p. 18). Hegel cites a passage of a discourse that Fries gave on October 17th of 1817 in Wartburg, and because of which he was suspended as philosophy professor in the University of Heidelberg:

> In the people ruled by a genuine communal spirit, life for the discharge of all public business would come from below, from the people itself; living associations, indissolubly united by the holy chain of friendship, would be dedicated to every single project of popular education and popular service. (Hegel, 1942, p. 6)

Some admonished Hegel for his opportunism. Because the German philosopher was criticizing a colleague who had “fallen into disgrace”. However, his admonition is not reduced to a circumstantial situation, it has much more complex and profound motives. Fries states that there is only justice and patriotism if there is a genuine common spirit. Such a goal can only be achieved if all members of society are concerned with public affairs. The form of positive legality and the state surveillance

to guarantee its achievement, the fulfilment of administrative duties, cannot satisfy the exigencies of the spirit of the people. Only the impetus of the subordinates would lead the individuals who constitute the people[2]. Thus, the author of the discourse of Wartburg considers that the factual links between the members of the society are more relevant than the rational form of law in the constitution of a national spirit.

We will see that the perspective held by Fries in the aforementioned discourse is opposed to Hegel's approach. The first one considers that the political constitution of a nation rest on the disposition of the individuals in the intervention in the public matter. The second one, instead, states that individuals should be formed by the objective Spirit, constituted in the institutions of the *Ethical life* (*Sittlichkeit*).

II. Fries' position in the Wartburg discourse

The Fries' discourse in the festival of Wartburg was led exclusively to the university students who were in the event. This is a claim to the defence of Germany. The author demands to young people sacrifice themselves to defence their homeland.

Fries bases his claim on the Christian heritage of German culture. The thinker has not any doubt about the veracity of the religious doctrine. He considers that faith in God is before any reflexion about his existence, and precedes all experience (Fries, 1822, p. 132- 141). First, Fries states that Christianity is the revealed truth. Second, he affirms that the aforementioned religious doctrine is not just inspired in love and hope, but also in discord and search for truth:

> Jesus Christ, our lord and master, taught the eternal revealed truth, the doctrine of faith, love and hope, especially to the children and elders. But he was crucified, testimony of the truth of his doctrine, for he said to his disciples: I have come to set fire to the Earth, what

[2]Fries, 1818, p. 20: "Wenn aber eines Volkes Geist zu ächtem Gemeingeist gediehen wäre: so würde in diesem Volke Gerechtigkeit, Keuschheit und sich aufopfernde Vaterlandsliebe herrschen, dabey aber würde in diesem Volke jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Gesetzes und der Oberaufsicht allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, sondern der Geist der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geist des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit."
"But if the spirit of a people had developed into a true communal spirit, then justice, chastity, and self-sacrificing patriotism would reign in that people, while at the same time, the life of every public matter would come from below, from the people. Not the form of law and supervision alone, not only the private coercion of official duty, but the spirit of the subordinates would drive the individual; the thirst for knowledge and striving of the student would drive the teacher to zeal, the spirit of the people would drive the judge to justice." (Mine translation)

> could I wish for, since it was already burning! But I must first be baptized with a baptism, and how anxious I am until it is completed! Do you think that I have come to bring peace on earth? I say no! But discord! I will ask the Father, and he will give you another Counsellor, to be with you forever—the Spirit of truth! I still have much to say to you, but you cannot bear it now. But when he, the Spirit of truth, comes, he will guide you into all truth. He will glorify me, for he will take what is mine and will make it known to you. All that the Father has is mine; therefore, I said, 'He will take what is mine and make it known to you!'"(Fries, 1818, p. 12-13)[3]

The spirit of truth is the new preacher of men: he enlightens through the conflict to guide them to the truth. Fries states that the Christian doctrine was distorted by the Catholic Church. Luther freed the men from obscurity and lies. That means, German people have become the privileged witness of the spirit of truth. This is the "Counsellor" that acted through Luther. The young priest from Wittenberg taught about the truth and justice in German language. And his doctrine not just resonated in Germany, but in the whole world. For the fight for the individual freedom can just be explained if we take the Protestant schism as its point of departure:

> This preacher also soothingly seized the raw yet healthy strength of our ancestors and led them to faith. But heavenly truth and earthly justice and love were soon replaced by Roman monastic rule, cloaking the truth in its dead language and selling the consolation of faith for gold. Many witnesses of God, upon whom the Spirit of truth and justice was poured out, fought against the power of darkness and succumbed, until finally the Spirit of Truth freed our higher schools from the power of the monks and thus paved the way for the victor who, in Wittenberg, cursed the monks' law and their purgatory, and brought devotion and wisdom to the people in his living language. And wherever Luther's victorious cry resounded, there awoke a free spiritual life in the service of truth and justice! The preacher who drove him, drove through him all the popular power of the last centuries to German

[3]"Jesus Christus unser Herr und Meister lehrte die entschleyerte ewige Wahrheit, die Lehren des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – Kindern und Greisen vernehmlich. Ehe er aber, Zeuge der Wahrheit seiner Lehre, an's Kreuz geschlagen ward, da sagte er seinen Jüngern: Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Friede zu bringen auf Erden? Ich sage Nein! sondern Zwietracht! –– Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich – den Geist der Wahrheit!– Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein, darum habe ich gesagt, er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen! –". [Mine translation].

> intellectual development and to all the liberation of thought, all the equalization of civil rights, from what happened in the Netherlands to the free states in North America! (Fries, 1818, 13-14)[4]

Thus, Fries sees Germany as the cradle of the struggle for civil rights and individual liberties. Young Germans must defend it, not only because it is their homeland, but because it represents these principles. They can banish any hesitation they might harbor within themselves. First, the one calling them to defend liberty and civil rights is not an individual, but the divine spirit, incarnated within them. Second, the call is made in their own language, which is the new home of the spirit of truth and justice. Then, we witness an operation of sacralization of nationalist political doctrine. This operation seeks to eliminate any dissent. Nationalist discourse is not enunciated by an individual, but by the divine, incarnated in an individual. Opposition to this perspective, or even questioning it, implies a lack of virtue, since anyone who does so would not intuit the divine in the content of the message.

The conviction (*Überzeugung*) required of young people must be demonstrated in action. For they will be the ones to dispense justice in the name of the spirit of truth. In this regard, it should be noted that Fries equates the expression "revenge" (Rache) with the term "justice" (*Gerechtigkeit*) when he argues that the injustices committed against the German people demand a belated but inevitable punishment by those who act as the "heavenly tribunal" (*heiliger Fehm*) (Fries, 1818, p. 21-22).

[4]"Besänftigend hat dieser Verkündiger auch unsrer Vorfahren rauhe doch gesunde Kraft ergriffen und zum Glauben geführt. Aber an die Stelle himmlischer Wahrheit und irdischer Gerechtigkeit und Liebe trat bald Römische Mönchsherrschaft, verhüllte die Wahrheit in ihre todte Sprache und verkaufte Glaubenstrost um Gold. - Viel Zeugen Gottes, über die der Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgegossen wurde, kämpften gegen die Macht der Finsterniß und erlagen, bis endlich der Geist der Wahrheit unsre hohen Schulen von der Macht der Mönche befreyte und so dem Sieger den Weg bahnte, der zu Wittenberg der Mönche Recht, der Mönche Entsündigungskram verfluchte und dem Volke in seiner lebendigen Sprache Andacht und Weisheit brachte. – Und wohin Luthers siegender Ruf erscholl, da erwachte freyes Geistesleben im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit! Der Verkündiger, der ihn trieb, trieb durch ihn alle Volkskraft der letzten Jahrhunderte zu Deutscher Geistesbildung und zu aller Entfesselung des Gedankens, aller Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geschah bis zu den Freistaaten in Nordamerica!" [Mine translation]

III. Hegel's position on Fries's thought in *Philosophy of Right*

As we observed at the beginning of this work, Hegel criticizes Fries's political stance in the introduction to the Philosophy of Law. The content of the aforementioned passage can be divided into two observations. First, the Swabian thinker criticizes the intervention of untrained elements in the political life of the nation in the administration of public affairs. Second, Hegel maintains that it is unacceptable for the foundation of the institutions of a nation's social and political life to be friendship between its members.

Both points refer us to the Hegelian perspective on morality. That is, the instance in which the individual is conceived as the ultimate foundation of ethical reality: it is they who judge what is right or wrong. The individual characterized at this point is a reflexive self-consciousness that does not admit the intervention of any external factor. Consequently, it is a logical abstraction that finds no referent in *Wirklichkeit* or effective reality. It is impossible for self-consciousness to make a value judgment without the mediation of content extracted from external reality. Any attempt to base a political doctrine on the moral disposition of individuals ignores the institutions that constitute external ethical reality and that have formed the members of society. That is, the moral disposition of individuals is a product of the formation (*Bildung*) of the very society they seek to deny.

Members of society must pass through the sieve of institutions to be formed as citizens. Only when they understand their rights and obligations toward their peers and the state will they be able to assume their role as patriotic defenders of the nation. Hegel calls this moment *Ethical Life* (*Sittlichkeit*). Fries's perspective, therefore, ignores the aforementioned instance, since the institutions of social life arise from the emotional inclinations of its members, and not from the rational form determined by actual reality.

A possible response to this criticism would be based on Fries's emphasis on the historicity and cultural particularity of Germany. This would mean that the thinker recognizes an instance of *Ethical Life* that mediates between self-consciousnesses when they intertwine. In fact, he highlights the importance of the German language as a determining factor in the constitution of intersubjective relations. But Fries's

historical and cultural perspective is not related to the development of rational forms that contain and give life to the particularities of a society. He links the history and culture of his people to supposed divine designs.

Fries does not consider the historical development of the Spirit to be the unfolding of reason throughout history, but rather the voice of the divine that makes its way through history and now speaks in the German language. Hegel conceives of religions as a representation (Vorstellung) of the Spirit, overcome by speculative thought. But the author of the Wartburg Discourse considers religion—more specifically, Christian doctrine—to be the voice of the divine, perceived by conscience without any mediation.

For Fries, there is no sublation (*Aufhebung*) of past stages that implies their negation and preservation. For this reason, there is no instance of historical enrichment of the Spirit. There is only sublimation (*Erhebung*), consisting of the immediate negation of all that is given, the end of which is the imposition of a revealed truth. History is reduced to the struggle of the virtuous to impose divine truth, against an "other" who is degraded to the condition of "vicious," "malignant," a mere agent of "evil."

References

Fries, Jakob, *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Volume II, Heidelberg: Christian Friedrich Winter, 1822

Fries, Jakob Friedrich, *Rechtfertigung Professor Fries gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgsfest wider ihn erhoben worden sind,* Jena: Editated por Jakob Fries, 1818.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenchaft im Grundrisse.* En *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke*: *[in 20 Bänden]*. Volume VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophy of Right*. Translated with notes by T.M. Knox. London: Oxford University Press, 1942.

32. Justiça e alteridade no Estado: Levinas como crítico de Hegel

https://doi.org/10.36592/9786554602655-32

Grasiela Cristine Celich[284]

Resumo: Este capítulo pretende traçar alguns pontos da crítica que Levinas (2011) teceu para Hegel (2008; 2010). Esta crítica centra-se em aspectos da teoria do reconhecimento hegeliana encontrados na *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente, na Dialética do Senhor e do Escravo, bem como na compreensão de Hegel (2010) exposta na *Filosofia do Direito* onde ele afirma que o direito é o reino da liberdade efetivada no Estado. Contra Hegel (2010), Levinas, seja em *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade, seja em *Liberté et Commandement* (1953) busca a ética além do Ser, afirmando que a liberdade não se efetiva no Estado, afinal, as normas comparam o incomparável ajustando-o em uma lei impessoal que seria, em verdade, a renúncia da própria liberdade no Estado.
Palavras-chave: Reconhecimento; Liberdade; Alteridade; Estado; Normas.

Considerações Iniciais

Este capítulo é fruto de projeto de pesquisa, na área da filosofia, em andamento, de minha autoria, intitulado: "O paradoxo da justiça: investigações sobre as bases fenomenológicas que fundamentam a responsabilidade do sujeito de valor para consigo e perante a alteridade", na Universidade Federal de Pelotas. O fundamento filosófico principal desse projeto ancora-se nas seguintes obras de Hegel (2008; 2010): *Fenomenologia do Espírito* e *Filosofia do Direito*, bem como nas seguintes obras de Levinas (2011; 1987): *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade e *Outramente que Ser*: ou mais além da essência. Entretanto, outras obras dos filósofos citados também são utilizadas. Ainda se utilizam obras relevantes para o tema, que foram produzidas por interpretadores de Levinas.

Para contemplar a pesquisa, o presente escrito, enfoca, em um primeiro momento, a teoria do reconhecimento de Hegel (2008; 2010) encontrada na obra *Fenomenologia do Espírito*, mais especificamente nos parágrafos 178 e seguintes,

[284] Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil. Atualmente, professora substituta no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP) na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil. E-mail: grasielacelich@hotmail.com

quando há a sustentação da Dialética do Senhor e do Escravo, para que ao se observar o aspecto conflituoso entre as duas consciências, se possa verificar a perspectiva da efetivação da liberdade no Estado (terceira forma do reconhecimento), encontrada na obra *Filosofia do Direito*.

A relação produzida entre a Dialética do Senhor e do Escravo e a efetivação da liberdade no Estado, é criticada por Levinas (2011; 1953) e seus interpretadores como Marcello (2011) e Boothroyd (2011) quando estes compreendem que há elementos na filosofia levinasiana que conduzem à reflexão diferenciada do reconhecimento em relação a Hegel (2008). Esses interpretadores levinasianos compreendem que o movimento do reconhecimento hegeliano, ao afirmar a identidade da consciência, abarca a alteridade na totalidade, excluindo o Outro, sendo, portanto, egológico. Onde Hegel (2008) vê abertura à alteridade, pois se consolida o princípio da identidade da consciência na universalidade, Levinas (2011) vê traição à alteridade, pois encontra-se eternamente no Mesmo – universal e totalitário. O Outro torna-se meio para a hegemonia do absoluto. Levinas (2011) compreende que Hegel (2008), ao determinar que o reconhecimento requer a simetria e a reciprocidade, sacrificou a assimetria da alteridade. Assim, os estudiosos de Levinas reabilitam o reconhecimento não mais a partir da simetricidade dos envolvidos, mas a partir do fundamento da assimetria e da não-reciprocidade fundamentando-o no apelo ético que provém do Rosto do Outro e não da luta e do conflito. Estes elementos provenientes da filosofia levinasiana e as interpretações provenientes dos estudiosos do filósofo, são chamados ao presente artigo, pois pensar a política, a liberdade e a justiça no interior do Estado, para Levinas (2011), em crítica a Hegel (2008; 2010), significa salvaguardar a impessoalidade do ordenamento de uma lei escrita, das instituições que obedecem a uma ordem formal e racional, na qual, a liberdade não é mais reconhecida. Nesse sentido, a crítica colocada por Levinas (2011), conduz ao denominado por mim, a partir de minha tese de doutorado, paradoxo da justiça. Esse paradoxo enfoca que a crítica produzida para Hegel (2008), por Levinas (2011), mesmo colocando que as normas de todo ordenamento jurídico necessitam de inspiração ética do Rosto do Outro, ainda assim, podem sucumbir à impessoalidade da razão. A abertura da norma à alteridade não afasta a racionalidade e pode não responder às súplicas do Rosto. Entretanto não se pode dispensar-se do ordenamento normativo. Nesse sentido, a pergunta que se põe

é a seguinte: como assegurar o apelo do Rosto frente a todo ordenamento normativo sem desconsiderar a assimetria para que o reconhecimento altruísta à alteridade ocorra no interior do Estado? Para tentar responder a esta questão, inicialmente, apresenta-se, no primeiro título, como ocorre o reconhecimento para Hegel (2008; 2010). No título seguinte, descreve-se a crítica que Levinas (2011; 1953) traçou ao reconhecimento que tem por características a simetria e a reciprocidade (hegeliano), bem como, apresenta-se as características do reconhecimento altruísta (que tem por características a assimetria e a não-reciprocidade). Por fim, tentar-se-á fornecer alguma resposta à questão, expondo que a crítica de Levinas (2011; 1953) para Hegel (2008; 2010) conduz a outro modo de compreensão do Direito que é reivindicado pelo Rosto do Outro perante a normatividade jurídica.

"Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu": liberdade efetivada e reconhecimento do outro no Estado

Hegel, especialmente nos escritos de Jena (escritos da juventude), bem como na *Fenomenologia do Espírito*, principalmente no capítulo acerca da Dialética do Senhor e do Escravo, promoveu o conceito de luta por reconhecimento. Para realizar essa teoria, Hegel baseou-se em Fichte. Para este o reconhecimento foi concebido como ação recíproca intersubjetiva, significando que entre os indivíduos precisa haver uma consciência comum. Seguindo o pensamento de Fichte, Hegel através de uma filosofia transcendental, aplicou as ideias dele sobre a ação recíproca entre os sujeitos e projetou o processo intersubjetivo do reconhecimento recíproco no interior das formas comunicativas de vida. Nesse sentido, a teoria do reconhecimento passou a possuir relação com a eticidade humana. A ideia de unir a teoria do reconhecimento com a eticidade – relações éticas de toda sociedade – significou, para Hegel, a estrutura da intersubjetividade prática, demonstrando o vínculo complementário entre sujeitos no interior de toda a comunidade. Hegel (2008), portanto, assegura, no interior da comunidade ética o movimento de reconhecimento; isto é, a estrutura da relação de reconhecimento intersubjetivo, na filosofia hegeliana, implica na reciprocidade, pois quando um sujeito se sabe reconhecido pelo Outro, conforme as propriedades que deseja obter reconhecimento deste Outro, então, todo sujeito sempre virá a

conhecer a sua identidade, ao mesmo momento em que se contrapõe ao seu parceiro de interação como particular. Por meio destes questionamentos, Hegel (2008) avançou a partir das ideias de Fichte, passando a compreender que, os sujeitos, quando participantes de uma relação ética estabelecida, desejam sempre saber algo mais sobre a identidade particular que requerem reconhecimento. Por isso, para Hegel (2008), o reconhecimento requer, sempre, níveis cada vez mais exigentes, de modo que a cada etapa alcançada, a anterior seja suprassumida. Ocorre que, para Hegel (2008), o abandono da etapa ética alcançada, dá-se de modo conflituoso.

Esse conflito é descrito, de modo inicial, por Hegel (2008), na Dialética do Senhor e do Escravo (parágrafos 178 e seguintes da *Fenomenologia do Espírito*) quando trata acerca da luta por reconhecimento. Para o filósofo da *Fenomenologia do Espírito*, a consciência-de-si apenas é em-si e para-si, isto é, autônoma, quando essas características estão presentes do mesmo modo para outra consciência-de-si; isto é, como algo reconhecido. Ocorre que, para obter o reconhecimento recíproco e simétrico para ambas as consciências, Hegel (2008, §185, p.144) promove o processo de duplicação da consciência-de-si em sua unidade. Esse processo enfoca, primeiramente, a desigualdade e a oposição das consciências-de-si; isto é, apenas uma reconhece e a outra apenas é reconhecida. Uma das consciências é chamada de Eu e a outra, algo que precisa ser suprasumido. Por isso as consciências ingressam em uma luta de "vida e morte", que é descrita por Hegel (2008; 2011), tanto na *Fenomenologia do Espírito*, quanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Luta, afinal, para Hegel (2011, §431, p.201),

> Eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o outro é para mim um outro ser-aí imediato; Por isso sou dirigido para a suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade.

Nesse sentido, o excerto, ao remeter à concepção de luta, remete, também à noção de vida, morte e conservação da vida, conforme explicita Hegel (2011, §432, p.202) no parágrafo 432 da *Enciclopédia*. A partir disso, Hegel (2011) expõe que, como a vida é essencial para os lutadores, aquele que renuncia à ela, renuncia ao

reconhecimento. Portanto, a luta termina a partir da negação unilateral. Desse modo, enquanto um dos lutadores é o que reconhece, o outro é reconhecido. Assim sendo, não se afirma que há reconhecimento autêntico e verdadeiro, pois a posição do senhor é recusada, afinal, ele se fecha em si mesmo, recusando toda a qualquer efetividade, buscando a liberdade infinita que não se realiza no mundo concreto. Portanto, segue a necessidade da figura do servo como oposição entre a subjetividade arbitrária e o mundo para que seja proporcionada a solução à recusa à efetividade. O servo, então, termina por construir o mundo tornando-se consciência universal. Ele é expressado, por Hegel (2008), como cidadão e membro do Estado. Imprime-se, portanto, que o reconhecimento é um movimento entre duas consciências-de-si que se reconhecem em suas características e essência. Hegel (2008) enfoca, portanto, que o reconhecimento expresso pela figura do Senhor e do Escravo (ou Servo) recebe a marca da igualdade e do respeito recíproco em relação à autonomia de cada consciência-de-si, perpassando pelas experiências humanas, com vistas à construção da sociabilidade. A concepção da igualdade funciona como mediadora da relação intersubjetiva, conduzindo, futuramente, à figura do cidadão no interior do Estado – terceira forma do reconhecimento na *Filosofia do Direito*. No primeiro momento, a

> Exigência de simetria da ação se ancora na ideia de igualdade das duas autoconsciências. O agir de ambas deve ser simétrico, pois elas devem relacionar-se enquanto iguais, não havendo lugar, no verdadeiro reconhecimento, para uma ação que não seja recíproca. Todo o desenvolvimento da figura consiste em mostrar os obstáculos diante dos quais a consciência se coloca para que este agir seja simétrico; logo, há uma luta para que a ideia de igualdade seja mediadora da relação entre as duas consciências. A ideia de igualdade presente na figura do senhor e do escravo [...] se constitui num dos princípios mais importantes [...] [da luta por reconhecimento]. (BORGES, 2009, p.49).

Desse modo, o reconhecimento recíproco e simétrico, objetiva construir o "desenvolvimento do espírito humano" (HEGEL, 2011, §436, p.203), formando a comunidade ética e plural que terá seu auge na terceira forma do reconhecimento descrita na *Filosofia do Direito*. Esta terceira forma denomina-se Estado. Entretanto, para alcançar o desdobramento do reconhecimento até o Estado, Hegel (2010, §4, p.56) expõe, desde o parágrafo quarto da *Filosofia do Direito* que o sistema do direito

é o reino da liberdade efetivada que se realiza através da vontade humana no Estado. Nas palavras de Hegel (2010, §4 p.56), "o terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetiva." A partir disso, o filósofo tece o caminho que conduz à realização da liberdade da vontade nas instituições e nas leis, sendo o Estado, para Hegel (2010, §257, p.229), "a efetividade da ideia ética" e da vontade substancial. O indivíduo se reconhece e é reconhecido pelas (e nas) leis universais. Nas palavras de Hegel (2010, §260 p.235-236),

> O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte como seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. [...] o princípio da subjetividade completa-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém-se essa nele mesmo.

Essa passagem, encontrada no parágrafo 260 da *Filosofia do Direito* de Hegel (2010), remete ao entendimento de que o Estado adquire uma disposição política para a efetividade na figura de suas instituições, caso acolher e reconhecer a consciência subjetiva individual e ser reconhecido por ela. Significa afirmar que, para Hegel (2010, §257, p.229), o Estado apenas se define como a "efetividade da ideia ética", se o conteúdo normativo de suas leis e instituições for assentido, de forma subjetiva, por parte dos indivíduos. O Estado hegeliano precisa da mediação do sujeito, não apenas como cidadão que cumpre a norma, mas principalmente, enquanto consciência ética que sabe que o conteúdo normativo é a expressão da efetivação da liberdade, enquanto intersubjetividade reconhecida. Além disso, o Estado, para o filósofo da *Filosofia do Direito*, não pode ser constituído de pura objetividade normativa sem

reconhecer e acolher o interesse subjetivo, privando seus cidadãos da universalidade, como também não pode deixar-se dominar por subjetividades privadas que não consideram o interesse da alteridade. Portanto, a ideia ética da liberdade efetivada no Estado, em Hegel (2010, §257, p.229), é a unidade da subjetividade que reconhece o outro e é reconhecida pela subjetividade, conduzindo para a identificação da subjetividade com a objetividade e, reciprocamente, desta com aquela. Então, todo sujeito, no interior do Estado, acata as leis não porque são impostas a ele, mas porque expressam a sua subjetividade. Desse modo, a luta por reconhecimento, descrita na *Fenomenologia do Espírito*, conduz para a realização da liberdade e da igualdade no interior do Estado. Quando há essa efetivação, o cidadão surge como figura da eticidade e, realiza, portanto, a unidade com o coletivo e, assim, afirma-se que o Estado é a realização suprema do reconhecimento recíproco e simétrico, apresentado na fórmula: "Eu que é um Nós e um Nós que é um Eu." (HEGEL, 2008, §177, p.142).

Exposta a luta por reconhecimento desde a *Fenomenologia do Espírito* e a sua relação com o terceiro momento do reconhecimento (Estado) exposto na Filosofia do Direito, no próximo item demonstrar-se-á que a relação de igualdade e liberdade produzida desde a Dialética do Senhor e do Escravo, concretizando-se no Estado como liberdade efetivada, é criticada por Levinas e seus interpretadores como Marcello (2011) e Bothroyd (2011) pois entendem que há elementos na filosofia levinasiana que conduzem à compreensão de que o Estado hegeliano seria a totalização da alteridade.

O reconhecimento altruísta: possibilidade de abertura aos direitos do Outro

Exposto a respeito da teoria do reconhecimento em Hegel (2008; 2010), é de se indagar se, para Levinas (2011), a ideia hegeliana exposta na Dialética do Senhor e do Escravo promove, no âmbito do Estado, realmente, o reconhecimento intersubjetivo e a liberdade se efetivam, ou se o reconhecimento hegeliano na forma da identidade e diferença, é, em todo o caso, a exclusão da alteridade.

Se atentar para os escritos de Levinas (2011), no primeiro momento *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade, há uma breve crítica para Hegel (2008) ao que se refere à teoria do reconhecimento exposta na Dialética do Senhor e do Escravo.

Quando, em Hegel (2008) a consciência necessita superar a oposição da “certeza sensível”, necessita do reconhecimento por outra consciência que ocorre através do ato de suprassunção do outro, afinal a consciência se percebe no outro como a si mesma; isto é, ela se vê no outro. O outro é ela. A partir disso, para Hegel (2008), cada consciência, segue a confirmação de própria, em etapas cada vez mais exigentes e progressivas de reconhecimento, aonde cada consciência sempre vai suprassumindo seu si na outra, até que ambas alcançam a universalidade. Nesse sentido, o outro, segundo a compreensão que Levinas (2011) possui de Hegel (2008), é apenas um intermediário para que a primeira consciência afirme e confirme sua identidade a partir de uma luta de vida e morte. Beckert (2011) afirma que a luta por reconhecimento celebrada na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2008), serve de substituta à aniquilação da alteridade. É como se o outro fosse um outro eu e por isso, Hegel (2008) apresenta a ética fundada na ontologia e na igualdade.

Nesse sentido, para Boothroyd (2011), intérprete de Levinas (2011), o movimento do reconhecimento hegeliano, ao conduzir ao universal, assenta-se no “nós” que alcança seu reconhecimento na “universalidade absoluta”. Por isso, para Levinas (2011) o movimento de reconhecimento hegeliano, ao afirmar a identidade da consciência, acaba por abarcar a alteridade na totalidade, excluindo o Outro, sendo sempre egológico. Onde Hegel (2008) vê abertura à alteridade, pois se consolida o princípio da identidade da consciência na universalidade, Levinas vê traição à alteridade, pois encontra-se eternamente no Mesmo – universal e totalitário. Nesse caso, o Outro torna-se um meio para a hegemonia do absoluto.

Além disso, o movimento de reconhecimento na filosofia hegeliana, é recíproco e simétrico. Para Hegel (2008), na Dialética do Senhor e do Escravo, está pressuposto, na relação entre as duas consciências que entram em combate, o vínculo simétrico que, inclusive, é assumido de modo inquestionável por ambas as consciências. O outro, para Hegel, torna-se meio para o fim. Levinas (2011), em sua filosofia, compreende que Hegel (2008), ao determinar que o reconhecimento requer simetria e, por consequência, a reciprocidade, sacrificou a assimetria da alteridade. Expõe-se isso, pois o que está em questão para Levinas (2011) é que para Hegel (2008), a noção de reconhecimento situa-se no privilégio do “conhecimento” que a palavra reconhecimento possui. Para Levinas (2011) quando se fala em conhecimento, fala-

se, também em conceito e, por consequência, em redução da alteridade. Contra Hegel (2008), Levinas (2011) evoca o "meu reconhecimento do Outro" ao invés de "reconhecimento do eu pelo outro". Ao fazer isso, Levinas (2011), conforme expõe Boothroyd (2011), sustenta o reconhecimento amparado sobre o privilégio da ética e da responsabilidade. É possível de se realizar essa compreensão, pois na filosofia levinasiana, sem a separação não há transcendência e muito menos, ética. Ocorre que, também, sem o sustento da separação não se pode mencionar a imanência do sujeito. Por isso que para Bothroyd (2011) ao interpretar Levinas (2011), a expressão "*do*" no termo "*reconhecimento do Outro*" exprime, de uma parte o reconhecimento sob a ótica da totalidade; ou seja, que reconhecer o outro-em-mim, reconhece-se, principalmente, que o Outro é incognoscível e impensável, pois não pode ser totalizado. De segunda parte, a noção de "reconhecimento do Outro" carrega a ideia de uma impossibilidade de reconhecimento para o Eu, afinal, este já está ordenado pelo Outro. Por consequência, indica que o Eu se encontra eleito pelo Outro e, por isso, precisa ser responsável por ele. Assim, o "*reconhecimento do Outro*" não implica em negação recíproca como em Hegel (2008), mas promove o "*sentido do Outro em mim*."

Os estudiosos de Levinas reabilitam o reconhecimento não mais a partir da simetricidade dos envolvidos, mas a partir do fundamento da assimetria e da não reciprocidade. O entendimento de que Levinas (2011) defende a não-reciprocidade do reconhecimento encontra-se em Marcelo (2011) quando aduz que a relação não-recíproca implica no momento em que um dos lados se subordina ao outro. Trata-se de que há o sujeito que se submete ao outro, submete-se enquanto eleito até a substituição, até seu esvaziamento, afinal, a alteridade é anterior e superior a si. Diante desse entendimento, é possível de se denominar o reconhecimento levinasiano como reconhecimento altruísta, pois constitui o ético por excelência. A base para defender o reconhecimento a partir da assimetria e da não-reciprocidade é o Rosto. O Rosto para Levinas (2011) em *Totalidade e Infinito*, por ser a primeira manifestação da alteridade tem o poder de romper a universalidade e o absoluto hegeliano, abrindo a dimensão da altura. Nesse sentido, como o Rosto, para Levinas (2011), vem do imemorial, bem como da exterioridade; isto é, ele não é proveniente do interior da universalidade, então, Levinas (2011) não estrutura o reconhecimento a partir de uma luta de "vida e morte" entre suas consciências, conforme realizou Hegel (2008). Para

Levinas (2011), a concepção de "luta por reconhecimento" afirma que o aspecto conflituoso do reconhecimento que se encontra em Hegel (2008), aparece como a imagem da guerra, da totalidade e do Ser. Então, como Levinas (2011) em sua filosofia preza pela alteridade e que é por ela que o ético se inicia, logo, o filósofo fundamenta o reconhecimento no apelo do Rosto, na vulnerabilidade da alteridade diante do Mesmo e do universal. Então, para o filósofo de *Totalidade e Infinito*, o início do reconhecimento intersubjetivo não se dá por uma luta, mas por um apelo ético. Além disso, para Levinas (2011), quando do apelo do Rosto, requer-se resposta. Portanto, falar em reconhecimento intersubjetivo em Levinas, também exige pensar como condição imprescindível, a responsabilidade para com a alteridade, bem como a autorrealização desta na sociedade, quando o terceiro e todos os outros do Outro rompem com a relação assimétrica do face-a-face e exigem justiça. A questão que se coloca, agora, é pensar o reconhecimento no interior do Estado, quando estão juntos o Outro e todos os terceiros e, a exigência por justiça necessita da comparação do incomparável, do cálculo e da medida.

Se analisar tanto a filosofia hegeliana quanto a levinasiana, principalmente em sua crítica para Hegel (2008), perceber-se-á que Levinas (1953, p.33), no texto *Liberté et Commandement*, afirma que comandar "é agir sobre uma vontade" mesmo que de forma violenta, até que essa vontade seja manipulada e aniquilada, não importando se, pela guerra ou se pela tirania de uma lei impessoal. A efetivação da liberdade como defendida por Hegel (2010), aqui não se concretiza, afinal, segundo Levinas (1953) quando analisa o Estado e a liberdade, expõe, de alguma maneira, mesmo que implicitamente, que a vontade hegeliana realizada no Estado seria a renúncia desta própria liberdade em (des)favor da ordem racional, das leis impessoais e das instituições. A liberdade, conforme coloca Levinas (1953, p.39), em crítica para Hegel (2010), é "instituir fora de si, a ordem da razão; recorrer à razoabilidade da lei escrita, recorrer à uma instituição." Em outras palavras, é recorrer ao Estado, é obedecer à lei que tende à universalidade de seu conteúdo e à incorruptibilidade de qualquer subjetividade que lhe possa ser exterior, em nome da liberdade. Eis aí que, para Levinas (1953) o problema da lei se constitui interligado à obediência e à liberdade. Tal problema rege-se pela tirania, ou seja, a figura do Eu absoluto no plano político, de um lado e a alteridade, isto é, a figura do Outro que rompe com o poder da tirania,

fazendo escutar o comando que vem do Rosto. Rompimento este que não limita a liberdade que, surgindo do Outro, fundamenta o direito positivo. Portanto, para Levinas (2011; 1953), em crítica para Hegel (2010), não se trata de efetivar a liberdade no Estado que é regido pela impessoalidade da norma, servindo ao propósito de aniquilar toda e qualquer possibilidade para que os direitos do Outro se desenvolvam. Também não se trata, de como fez Hegel (2010), de submeter os direitos individuais ao interesse do Estado e de obediência cega à norma impessoal e universal. Trata-se a partir do comando do Outro, de garantir o direito do face-a-face. A fórmula hegeliana "Eu é um Nós e um Nós que é um Eu" não cabe nesse momento. Para Levinas (2011), ela expressa a totalização do Outro. Seu conceito não traduz o reconhecimento altruísta, mas apenas a dominação do apelo da alteridade pela impessoalidade da lei.

Seguindo a crítica de Levinas (2011; 1953) e de seus estudiosos, para Hegel (2008; 2010), afastando a fórmula acima e tomando por consideração que a liberdade se fundamenta no Outro e que dele vem o direito, então, há possibilidade de abertura ao espaço cuja fronteira segue para além da normatividade positiva; para além da norma jurídica. Essa abertura encontrada em Levinas (2011; 1987) e, não acabada, proporciona pensar o direito desprendido da norma jurídica, da sentença e dos tribunais. Não se pode mais expressar que o direito positivo venha de dentro do Ser e, principalmente, mantenha-se no seu interior. Não se pode afirmar que, por causa do apelo do Rosto, a normatividade jurídica deva, ainda, ser o principal objeto do Direito. Renuncia-se, assim, a toda e qualquer norma jurídica (lei) que possa prejudicar a alteridade mesmo com o teor normativo que a lei jurídica possa carregar. Entretanto, nem sempre o face-a-face prevalece. Não se pode olvidar que se está em sociedade diante do Outro e de todos os terceiros do Outro que também exigem justiça. Então, como reconhecer o direito do Outro e do terceiro? Como efetivar o reconhecimento no interior do Estado, onde já se comprovou, através da crítica de Levinas (2011) para Hegel (2008), que a liberdade nele não se efetiva?

Para responder a esta e outra questão que foi colocada ainda no início do texto, qual seja: como assegurar o apelo do Rosto em frente a todo o ordenamento normativo, sem desconsiderar a sua assimetria, para que o reconhecimento altruísta da alteridade ocorra no interior do Estado? Será necessário considerar o paradoxo da justiça.

O que esperar com Levinas?

A indagação colocada anteriormente, conduz a pensar sobre o que eu denomino, com base na filosofia levinasiana, de paradoxo da justiça. Este paradoxo é derivado do terceiro momento do reconhecimento altruísta que construí em minha tese de doutorado (Celich, 2023) em filosofia, denominado de Direito. Descrevi em minha tese que com a entrada do terceiro na relação ética do face-a-face, a exigência por justiça ocorre de modo veemente. Para que essa exigência se concretize, é preciso pensar a norma jurídica, iluminada pela ética, enquanto ação de abertura para acolher o apelo da alteridade. Abertura que ocorre no momento do apelo da alteridade; isto é, quando há a solicitação de alguma medida para equilibrar esse apelo com o do terceiro no interior da norma jurídica, no interior do Estado. A norma jurídica quando realiza o apelo do Outro, respeitando sua assimetria, reconhece-o em seu interior. O conteúdo normativo não é taxativo. A abertura é o "ponto de toque" entre a tematização e a não-tematização; entre a assimetria e a simetria; entre a não-reciprocidade e a reciprocidade. O sentido ético que advém do Ser inspira a norma jurídica e, apesar de haver a comparabilidade do incomparável, ainda é permitido alcançar o reconhecimento altruísta quando do ingresso do terceiro, pois a ética não permite que o apelo seja totalizado; isto é, a reivindicação do Outro, entendida como direito, é inscrita na norma jurídica; ou seja, o conteúdo da reivindicação passa a ser letra na lei, na perspectiva e de acordo com o apelo e com a reivindicação da alteridade. Entretanto, também descrevi, em minha tese de doutorado, que, mesmo havendo abertura e acolhida ao apelo do Outro na norma jurídica, essa acolhida ocorre no interior do estamento jurídico que, não deixa de ser uma totalidade, sempre a espreitar pela totalização da alteridade. A abertura da norma nem sempre é segura. Afirma-se isso, pois a norma, que acolhe a alteridade no interior do ordenamento jurídico, ancora-se sobre uma base de instabilidade sempre ameaçando o direito reivindicado e conquistado por ela. A ciência jurídica enquanto compreendida como técnica que possibilita a coexistência entre os sujeitos, apresentando-se em códigos normativos que tem por objeto regulamentar o comportamento humano intersubjetivo implica apenas em conter a barbárie para não se retornar ao estado pré-jurídico. A base sobre a qual a ciência jurídica está sustentada organiza-se sobre um fundo

instável, no qual a barbárie e a guerra imperam. Diante disso, o direito reivindicado pela alteridade, no momento do reconhecimento, ao ter por princípio a assimetria e a não-reciprocidade, abrindo a norma para acolher a reivindicação da alteridade, ainda assim não é o auge das relações harmônicas intersubjetivas que congregam em equilíbrio os sujeitos que dele se valem. Por isso que, se observar a filosofia levinasiana, em crítica para Hegel (2008; 2010), a liberdade jamais pode ser efetivada no Estado. Esse entendimento ocorre, também, pelo fato de que, mesmo que se abra a norma jurídica para acolher a alteridade, a partir do reconhecimento altruísta, isso é apenas o patamar intermediário entre o estado pré-jurídico e a justiça, constituída e fundamentada em princípios éticos.

Diante do exposto, há o paradoxo: ao mesmo momento em que se necessita do ordenamento jurídico para salvaguardar o apelo do Outro e do terceiro no interior do Estado, também não se pode esperar o acolhimento desse apelo no conteúdo da norma jurídica para que o direito reivindicado pela alteridade comece a ter existência, validade e eficácia. É preciso agir sem ter norma jurídica para o apelo da alteridade. É preciso agir perante a omissão legislativa. Trata-se de pensar em respostas práticas ao apelo do Outro conforme a filosofia levinasiana aborda. Essas respostas práticas constituem o cerne da justiça e sendo independentes do ordenamento jurídico, centram-se na subjetividade eleita e devotada ao Outro. O agir do Eu (*Je*) em relação ao Outro inscreve-se na injunção ética, engaja-se pelo Outro até o ponto de (in)substituição, reconhecendo, no apelo do Outro, o direito ético. A resposta prática centra-se em ação responsiva antes da norma jurídica prescrever a ação. Agir antes da lei é agir com responsabilidade e no temor pelo Outro. Inspiração de um direito pré-original advindo do apelo do Rosto. Responsabilidade anterior a toda norma jurídica, a todo julgamento e a todo tribunal. Levinas (2018) escreve que “esta é a hora da justiça” e que tal se caracteriza pela “significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do Outro.” Percebe-se, portanto, a possibilidade de haver a responsabilidade assimétrica e não-recíproca no interior do Estado e anterior a toda norma jurídica.

Considerações Finais

Este capítulo procurou demonstrar um pouco da crítica que Levinas (2011; 1953) teceu a Hegel (2008; 2010) ao que se refere ao reconhecimento e sua relação com a efetivação da liberdade no Estado. Para isso, no primeiro momento, demonstrou a relação da Dialética do Senhor e do Escravo encontrada na *Fenomenologia do Espírito* com a terceira forma de reconhecimento assinalada por Hegel (2008) que é o Estado, local onde se efetiva a liberdade. Posteriormente, com a crítica de Levinas (2011; 1953) a Hegel (2008; 2010), demonstrou-se que a efetividade da liberdade, conforme Hegel (2010) compreende é, em todo o caso, a totalidade da alteridade no âmbito jurídico, normativo. A liberdade não pode ser reconhecida na universalidade da norma que, para Levinas (1953) é caracterizada por salvaguardar a impessoalidade e excluir a alteridade.

Entretanto, quando se está no interior do Estado, em frente ao ordenamento jurídico, não se pode olvidar do Outro e do terceiro. É preciso considerar cada apelo, sem desconsiderar o direito positivo. O paradoxo da justiça constituiu-se, de um lado com o apelo do Rosto do Outro, solicitando a abertura da norma inspirada pelo sentido ético e, por outro lado, a impossibilidade de se abandonar a normatividade, correndo o risco de ter o apelo da alteridade engessado na lei. Por isso, a relevância de expor a reivindicação da alteridade como direito anterior à toda prescrição normativa.

O cuidado com a alteridade começa na ação responsiva; isto é, seguindo além da mera responsabilidade ética do Eu (*Je*) pelo Outro, em sua injunção com a justiça, a responsividade, segundo Waldenfels (2015), implica no agir, na ação humana perante o Outro. Partindo de “acontecimentos-chave” que são desenvolvidos devido a complexidade da realidade, das situações cotidianas, a responsividade permite a resposta diante de situações práticas, diante dos fatos no mundo dos fatos. Trata-se de responder tendo por base o engajamento em defesa do direito reivindicado pela alteridade anterior à prescrição normativa. Direito na injunção com a ética. Poder-se-ia expor, seguindo as ideias de Levinas (2011), que é nesse momento que a liberdade se efetiva no Estado, e não no corpo de leis onde a subjetividade coincide com a objetividade, conforme compreende Hegel (2008; 2010).

Referências

BECKERT, Cristina. Reconhecimento assimétrico do outro ao terceiro. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). *Emmanuel Levinas*: entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011.

BOOTHROYD, Dave. Subjetividade ética, hospitalidade e o reconhecimento do "outro em mim". In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). *Emmanuel Levinas*: entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011.

BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.

CELICH, Grasiela Cristine. *Alteridade e reconhecimento a partir de Levinas*. São Paulo: Editora Dialética, 2023.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. (1807). 5ªed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: A filosofia do espírito. (1830). 2ªed. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. (1821). 2ªed. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*: ensaio sobre a exterioridade. (1961). 3ªed. Lisboa: Edições 70, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. (1953). Paris: Fata Morgana, 1953.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. (1974). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'Unicité*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2018.

MARCELO, Gonçalo. O que seria um reconhecimento sem a exigência de reciprocidade? Levinas, Ricouer e a utopia de um reconhecimento centrado no outro. In: MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo. (Orgs.). *Emmanuel Levinas:* entre reconhecimento e hospitalidade. Lisboa: Edições 70, 2011.

WALDENFELS, Bernhard. *Exploraciones fenomenologicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

33. La crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

https://doi.org/10.36592/9786554602655-33

Carlos Víctor Alfaro[1]

Abstract: Hegel had a well-known polemic with Jakob Friedrich Fries. The Swabian thinker mentions him in the preface to the *Philosophy of Right*. The author of the aforementioned work claims that Fries is an exponent of the decadence of contemporary thought, which has renounced the search for truth and has based its political philosophy on the contingent subjective content of the emotions and feelings of individuals. Some people admonished Hegel for his opportunism, since the German philosopher was criticising a colleague who had "fallen into disgrace". However, his objection is not limited to a temporary situation but has much more complex and profound motives. Fries maintains that there will only be justice and patriotism if a genuine common spirit is generated. Such an aim can only be achieved if all members of society are concerned with public affairs. The form of positive legality and state surveillance for compliance with it, the fulfilment of administrative obligations, do not satisfy the demands of the spirit of a people. Only the impetus of the subordinates would lead the individuals who constitute the people. Thus, the author of the Wartburg speech considers that the factual links between the members of society are more relevant than the rational form of the law in the constitution of a national spirit. We will see that the perspective supported by Fries in the speech is opposed to Hegel's vision. For the former considers that the political constitution of a nation rests on the disposition of individuals to intervene in public affairs. The latter, on the other hand, maintains that individuals must be formed by the objective Spirit, constituted in the institutions of *Ethical Life* (*Sittlichkeit*).
Keywords: Hegel – Fries - conviction

Resumen: Hegel sostuvo una conocida polémica con Jakob Friedrich Fries. El pensador suabo lo menciona en el prefacio de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El autor de la citada obra afirma que Fries es un exponente de la decadencia del pensamiento contemporáneo, que ha renunciado a la búsqueda de la verdad y ha fundado su filosofía política en el contenido subjetivo contingente de las emociones y sentimientos de los individuos. Algunos amonestaron a Hegel por su oportunismo. Pues el filósofo alemán criticaba a un colega "caído en desgracia". Sin embargo, su impugnación no se reduce a una situación coyuntural, sino que tiene motivos mucho más complejos y profundos. Fries sostiene que sólo habrá justicia y patriotismo si se genera un genuino espíritu común. Semejante objetivo sólo puede ser alcanzado si todos los miembros de la sociedad se ocupan de los asuntos públicos. La forma de la legalidad positiva y la vigilancia estatal para el cumplimiento de esta, el cumplimiento de las obligaciones administrativas, no logran satisfacer las exigencias del espíritu de un pueblo. Sólo el ímpetu de los subordinados conduciría a

[1] CONICET. arnolfo29@yahoo.com.ar

los individuos que constituyen al pueblo. De este modo, el autor del discurso de Wartburg considera que los vínculos fácticos entre los miembros de la sociedad son más relevantes que la forma racional de la ley en la constitución de un espíritu nacional. Veremos que la perspectiva sostenida por Fries en el discurso antes mencionado es opuesta a la visión de Hegel. Pues el primero considera que la constitución política de una nación descansa en la disposición de los individuos a la intervención en los asuntos públicos. El segundo, en cambio, sostiene que los individuos deben ser formados por el Espíritu objetivo, constituido en las instituciones de la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).
Palabras clave: Hegel – Fries - convicción

I. Introducción

Hegel sostuvo una conocida polémica con Jakob Friedrich Fries. El pensador suabo lo menciona en el prefacio de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El autor de la citada obra afirma que Fries es un exponente de la decadencia del pensamiento contemporáneo, que ha renunciado a la búsqueda de la verdad y ha fundado su filosofía política en el contenido subjetivo contingente de las emociones y sentimientos de los individuos (Hegel, 1989,18). Hegel cita un pasaje del discurso que Fries diera el 17 de octubre de 1817 en Wartburg, y por el cual fuese suspendido de sus funciones como profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg:

> en el pueblo, en el que predomina un espíritu común verdadero, correspondería a cada negocio de los asuntos públicos la vida de abajo desde el pueblo; a cada obra individual de cultura del pueblo y de servicio popular se consagrarían sociedades vivientes unidas inquebrantablemente por la sagrada cadena de la amistad. (Hegel, 2000, 69)

Algunos amonestaron a Hegel por su oportunismo. Pues el filósofo alemán criticaba a un colega “caído en desgracia”. Sin embargo, su impugnación no se reduce a una situación coyuntural, sino que tiene motivos mucho más complejos y profundos. Fries sostiene que sólo habrá justicia y patriotismo si se genera un genuino espíritu común. Semejante objetivo sólo puede ser alcanzado si todos los miembros de la sociedad se ocupan de los asuntos públicos. La forma de la legalidad positiva y la vigilancia estatal para el cumplimiento de esta, el cumplimiento de las obligaciones administrativas, no logran satisfacer las exigencias del espíritu de un pueblo. Sólo el

ímpetu de los subordinados conduciría a los individuos que constituyen al pueblo (Fries, 1818, 20)[2]. De este modo, el autor del discurso de Wartburg considera que los vínculos fácticos entre los miembros de la sociedad son más relevantes que la forma racional de la ley en la constitución de un espíritu nacional.

Veremos que la perspectiva sostenida por Fries en el discurso antes mencionado es opuesta a la visión de Hegel. Pues el primero considera que la constitución política de una nación descansa en la disposición de los individuos a la intervención en los asuntos públicos. El segundo, en cambio, sostiene que los individuos deben ser formados por el Espíritu objetivo, constituido en las instituciones de la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).

II. La postura de Fries en el discurso de Wartburg

El discurso de Fries en el festival de Wartburg fue dirigido exclusivamente a los jóvenes universitarios que se encontraban en el evento. El mismo es un llamamiento a la defensa de Alemania. El autor exige a los jóvenes que sacrifiquen incluso sus propias vidas en defensa de su patria.

Fries basa su reclamo en la herencia cristiana de la cultura alemana. El pensador no pone en duda la veracidad de la doctrina religiosa. Pues considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia, y precede a toda experiencia (Fries, 1822, 132-141). Para Jakob Fries, la fe es un concepto fundamental que se opone al conocimiento mediado por demostraciones (Fries, 1805). Se desarrolla en varios aspectos de su filosofía:

[2]"Wenn aber eines Volkes Geist zu ächtem Gemeingeist gediehen wäre: so würde in diesem Volke Gerechtigkeit, Keuschheit und sich aufopfernde Vaterlandsliebe herrschen, dabey aber würde in diesem Volke jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Gesetzes und der Oberaufsicht allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, sondern der Geist der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geist des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit."
"Pero si el espíritu de un pueblo fuese a desarrollarse en genuino espíritu común: así gobernaría a este pueblo la justicia, la castidad y el amor a la patria que se sacrifica a sí mismo. Pero al mismo tiempo, la vida de abajo del pueblo se ocuparía de los asuntos públicos. No sólo la forma de la ley y la vigilancia, no sólo la coacción privada de la obligación administrativa, sino el espíritu de los subordinados conduciría al individuo; la curiosidad e ímpetu del alumno sería el maestro del afán, el espíritu del pueblo sería el juez para la justicia." [La traducción es mía]

a) **Certeza inmediata y fundamento del conocimiento:** Fries sostiene que la cadena de razonamientos no puede ser infinita y debe detenerse en un fundamento o principio primero. La verdad de este primer fundamento no se basa en ninguna demostración, sino que su conocimiento es inmediato. A esta certeza inmediata, Fries la denomina "fe" (*Glaube*), diferenciándola del conocimiento que se obtiene a través de pruebas y mediaciones. Friedrich Jacobi, en su *David Hume,* ya habían señalado que todo sistema de conocimiento parte de principios indemostrables, cuyo conocimiento se da como una certeza inmediata. Fries rescata las observaciones de Jacobi, quien llamaba "fe" o "revelación" a esta convicción nacida de la certeza inmediata.

b) **Fe en lo incondicionado y el noúmeno:** Aunque las ideas de libertad y eternidad podrían considerarse "fantasías de la razón" debido a la incognoscibilidad del noúmeno (la cosa en sí), Fries defiende que la razón debe tener fe en lo incondicionado. El ser abstraído de las condiciones espaciotemporales es el objeto de la fe. Para Fries, estas ideas en las que la razón cree son necesariamente reales. La fe en la existencia del noúmeno es crucial porque permite afirmar la objetividad del fenómeno. Si la cosa en sí no existiera, el mundo fenoménico carecería de realidad objetiva y sería una mera apariencia o proyección subjetiva. La fe en la existencia de la cosa en sí es necesaria para solucionar el problema de la indemostrabilidad del fenómeno, permitiendo pensar que el fenómeno finito es una manifestación objetiva del noúmeno infinito.

c) **Fe y la verdad trascendental:** Fries distingue entre la "verdad empírica" (la correspondencia entre un juicio y el conocimiento inmediato de la razón) y la "verdad trascendental", que es la correspondencia entre el conocimiento inmediato de la razón y su objeto. Sin embargo, la imposibilidad de conocer la "cosa en sí" directamente plantea un problema para la verdad empírica. Por ello, se necesita un criterio de "verdad trascendental" que establezca la necesidad lógica de la "verdad empírica". La fundamentación de este criterio de verdad trascendental no es del ámbito del saber (*Wissen*), sino de la fe (*Glaube*). La razón finita que reconoce al fenómeno como objeto de su saber, lo considera un "conocimiento racional" y no una ilusión, refiriéndose a un ser eterno en sí y presuponiendo una fe en lo más íntimo de su esencia.

d) **Fe en la voluntad libre:** Fries afirma que la razón, a través de su propio comportamiento, demuestra su fe en la existencia del noúmeno. Esto se manifiesta

en la representación que la razón tiene de sí misma como una voluntad no condicionada por las determinaciones que afectan a los fenómenos. El hombre se reconoce como una criatura racional, consciente de su actividad, y se representa a sí mismo como un "Yo" que sabe, quiere y actúa. La fe en el libre albedrío es un ejemplo de esta fe, aunque no se tenga una prueba objetiva de la relación armónica entre la voluntad y el mundo natural.

e) **Fe y la religión:** Fries relaciona la fe con la doctrina religiosa, especialmente la cristiana. Sostiene que la fe en Dios es anterior a cualquier reflexión sobre su existencia y precede a toda experiencia. Para él, el cristianismo es la verdad revelada, inspirada no solo en el amor y la esperanza, sino también en la discordia y la búsqueda de la verdad. El "presentimiento" (*Ahndung*) experimentado ante lo bello y lo sublime en la naturaleza, que da convicción sobre el fenómeno finito como manifestación de una totalidad armónica y atemporal, se une al sentimiento de "veneración" (*Andacht*) para nutrir la doctrina religiosa y la fe en la verdad eterna.

Para Fries, la fe es la certeza inmediata de principios indemostrables que fundamentan el conocimiento, la existencia del noúmeno y la objetividad del mundo fenoménico, la libertad de la voluntad y, en última instancia, la doctrina religiosa. Es un conocimiento primordial e inmediato que no puede ser engendrado por la razón, sino que se presupone en lo más profundo de la esencia humana y es agitado por el deber y el Derecho.

Fries sostiene que el cristianismo es la verdad revelada. En segundo lugar, él señala que la doctrina religiosa en cuestión no sólo está inspirada en el amor y la esperanza, sino en la discordia y la búsqueda de la verdad:

> Jesucristo, nuestro amo y señor, enseñó la verdad eterna revelada, la doctrina de la fe, el amor y la esperanza, especialmente a los niños y ancianos. Pero él fue crucificado, testimonio de la verdad de su doctrina, pues dijo a sus jóvenes: ¡Yo he venido para prender fuego la Tierra, es lo que más quiero; entonces que se incendie ya!¡Pero para ello, yo debo permitir bautizarme con un bautismo, y me temo que ha sido completado! ¿Piensan ustedes que yo he venido a traer paz a la Tierra? ¡Yo les digo no! ¡Sino discordia! – ¡Yo quiero pedirle al padre, y él tiene que darles otro consuelo, que permanezca con ustedes eternamente – El espíritu de la verdad! – Yo tengo que decirles mucho, pero ustedes no pueden soportarlo ahora. Pero si el espíritu de la verdad viniese, él los guiará en toda

> verdad. Él me iluminará, pues él tomará de mí y a ustedes les predicará. Todo lo que tiene el padre es mío; por esto yo he dicho que él tomará de mí y predicará a ustedes. (Fries, 1818, 12-13)[3]

El espíritu de la verdad es el nuevo predicador de los hombres: los ilumina a través del conflicto para guiarlos hacia la verdad. Fries sostiene que la doctrina cristiana fue tergiversada por la Iglesia Católica. Lutero liberó a los hombres de la oscuridad y la mentira. Es decir, el pueblo alemán se ha transformado en el testigo privilegiado del espíritu de la verdad. Este último es el "predicador" que actuó a través de Lutero. El joven sacerdote de Wittenberg enseñó acerca de la verdad y la justicia en lengua alemana. Y su doctrina no sólo resonó en Alemania, sino en todo el mundo. Pues la lucha por las libertades individuales sólo puede explicarse si se toma el Cisma protestante como su punto de partida:

> [e]ste predicador ha tomado apaciguadamente también nuestro avance con cruda pero sana fuerza y lo ha dirigido a la fe. Pero el dominio de los monjes romanos avasalló en el lugar de la verdad celestial y legalidad terrenal y el amor, ocultó la verdad en su lengua muerta y vendió el consuelo de la fe por oro. Muchos testigos de Dios, sobre los cuales el espíritu de la verdad y la justicia fue vertido, lucharon contra la fuerza de la oscuridad y sucumbieron, hasta que el espíritu de la verdad liberó nuestra alta escuela de la fuerza de los monjes y así allanó el camino al vencedor. Este maldijo el derecho de los monjes y su relato del perdón en Wittenberg, y trajo devoción y sabiduría al pueblo en su lengua viva. - ¡Y hacia allí resonó el llamado triunfante de Lutero, pues despertó la vida del espíritu en servicio de la verdad y la justicia! El predicador, que lo empujó, ejerció a través de él toda la fuerza del pueblo de los últimos siglos para la formación espiritual alemana y para todo el desencadenamiento del pensamiento, para toda la igualación de los derechos civiles.

[3]"Jesus Christus unser Herr und Meister lehrte die entschleyerte ewige Wahrheit, die Lehren des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – Kindern und Greisen vernehmlich. Ehe er aber, Zeuge der Wahrheit seiner Lehre, an's Kreuz geschlagen ward, da sagte er seinen Jüngern: Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Friede zu bringen auf Erden? Ich sage Nein! sondern Zwietracht! –– Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich – den Geist der Wahrheit!– Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein, darum habe ich gesagt, er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen! –". [La traducción es mía].

> ¡Este es el motivo de lo que ha sucedido desde Países Bajos hasta los Estados libres de Norteamérica! (Fries, 1818, 13-14)[4]

De este modo, Fries considera que Alemania es la cuna de la lucha por los derechos civiles y las libertades individuales. Los jóvenes alemanes deben defenderla, no sólo porque es su patria, sino porque representa estos principios. Ellos pueden desterrar todo titubeo que pudieran albergar en su interior. En primer lugar, quien los llama a defender la libertad y los derechos civiles no es un individuo; sino el espíritu divino, que ha encarnado en uno de ellos. En segundo lugar, el llamamiento es hecho en su propia lengua, que es el nuevo hogar del espíritu de la verdad y la justicia. Luego, asistimos a una operación de sacralización de la doctrina política nacionalista. Por medio de esta operación se busca la eliminación de cualquier disenso. El discurso nacionalista no es enunciado por una individualidad, sino por lo divino, que ha encarnado en un individuo. La oposición a esta perspectiva, o siquiera su puesta en duda, implica la falta de virtud, ya que quien lo hiciese no intuiría lo divino en el contenido del mensaje[5].

---

[4]"Besänftigend hat dieser Verkündiger auch unsrer Vorfahren rauhe doch gesunde Kraft ergriffen und zum Glauben geführt. Aber an die Stelle himmlischer Wahrheit und irdischer Gerechtigkeit und Liebe trat bald Römische Mönchsherrschaft, verhüllte die Wahrheit in ihre todte Sprache und verkaufte Glaubenstrost um Gold. - Viel Zeugen Gottes, über die der Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgegossen wurde, kämpften gegen die Macht der Finsterniß und erlagen, bis endlich der Geist der Wahrheit unsre hohen Schulen von der Macht der Mönche befreyte und so dem Sieger den Weg bahnte, der zu Wittenberg der Mönche Recht, der Mönche Entsündigungskram verfluchte und dem Volke in seiner lebendigen Sprache Andacht und Weisheit brachte. – Und wohin Luthers siegender Ruf erscholl, da erwachte freyes Geistesleben im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit! Der Verkündiger, der ihn trieb, trieb durch ihn alle Volkskraft der letzten Jahrhunderte zu Deutscher Geistesbildung und zu aller Entfesselung des Gedankens, aller Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geschah bis zu den Freistaaten in Nordamerica!" [La traducción es mía]

[5] Para Jakob Fries, la virtud es un concepto ético fundamental, intrínsecamente ligado a la idea de la "belleza del alma" y a la realización de los ideales morales. No es simplemente un cumplimiento externo de normas, sino una disposición interna y activa del individuo:

● Virtud como realización de la dignidad espiritual y exigencia ética: Fries sostiene que la idea de nuestra propia dignidad espiritual nos impone la exigencia de virtud. Esto implica que el ser humano, en lo profundo de su ser, desea y busca activamente aquello que se corresponde con los ideales éticos de su vida. La virtud no es algo ajeno que se impone, sino una aspiración inherente que surge de la conciencia de la propia valía y de la búsqueda de una vida conforme a principios morales elevados (Fries, 1813, pp. 33-72).

● Virtud y la "belleza del alma": La virtud está directamente conectada con la "belleza del alma" (*Schönheit der Seele*). Fries afirma que una persona posee una belleza de alma cuando su fuerza de voluntad se somete incondicionalmente a la idea del bien (Fries, 1813, pp. 172-99). Esto significa que la virtud no es un acto aislado, sino una disposición constante y una orientación de la voluntad hacia el bien. La belleza del alma, por tanto, es la manifestación de una voluntad virtuosa, que ha integrado los ideales éticos y los ha hecho suyos.

La convicción (*Überzeugung*), exigida a los jóvenes debe demostrarse en acciones. Pues ellos serán quienes impartan justicia en nombre del espíritu de la verdad. Al respecto, téngase en cuenta que Fries iguala la expresión “venganza” (*Rache*), con el término “justicia” (*Gerechtigkeit*), cuando sostiene que las injusticias cometidas contra el pueblo alemán exigen una tardía pero inevitable penalización por quienes actúen como el “tribunal celestial” (*heiliger Fehm*) (Fries, 1818, 21-22).

Para Jakob Fries, la convicción es un concepto estrechamente ligado a la fe (*Glaube*) y juega un papel crucial en la fundamentación del conocimiento y la comprensión de la realidad, especialmente en aquello que va más allá de la mera experiencia sensible:

a) Convicción como certeza inmediata e indemostrable: Fries argumenta que cualquier cadena de razonamientos o pruebas debe tener un punto de partida, un fundamento último que no puede ser a su vez demostrado. La verdad de este principio primero no se obtiene por inferencia lógica o empírica, sino que se da de forma inmediata. Esta certeza inmediata es lo que Fries denomina "fe" (*Glaube*) y, en esencia, es una convicción fundamental. En esto, sigue la línea de pensadores como Friedrich Jacobi, quien ya había señalado que todo sistema de conocimiento se asienta sobre principios indemostrables, cuya aprehensión se da como una certeza inmediata. La convicción es, por tanto, el modo en que aprehendemos estas verdades fundamentales sin necesidad de pruebas ulteriores (Fries, 1805).

● Virtud como manifestación de ideas trascendentales: Tanto la belleza como la verdad son consideradas "ideas del alma" (Fries, 1813, p. 346). En este sentido, la virtud, al ser una manifestación de la belleza del alma y de la búsqueda del bien, se relaciona con estas ideas trascendentales. Se encuentra, ante todo, en el hacer mismo del hombre, es decir, en la acción moral y en la configuración de la propia vida de acuerdo con principios éticos.

● El rol del Estado en la consecución de la virtud: Fries asigna al Estado un papel crucial en la promoción y consecución humana de la virtud y la "belleza interior". Una sana formación estatal es un factor necesario para que el género humano alcance lo sublime. Esto se debe a que el comportamiento individual está influenciado por el entorno social y político. No se puede esperar que un individuo respete la ley y sea virtuoso si su entorno es hostil o rudo. El Estado, al garantizar un marco de orden y respeto a la ley, facilita que los individuos puedan desarrollar su virtud sin tener que adoptar actitudes defensivas o violentas. Por lo tanto, el Estado debe servir a la belleza del alma, siendo su verdadera finalidad la promoción de esta (Fries, 1813, pp. 73-98).

Para Fries, la virtud es la disposición de la voluntad a someterse incondicionalmente a la idea del bien, lo que conduce a la "belleza del alma". Es una exigencia que emana de la dignidad espiritual del ser humano y se manifiesta en sus acciones, y para cuya consecución, un marco estatal justo y ordenado es indispensable.

b) Convicción de la existencia del noúmeno: Uno de los puntos centrales donde la convicción de Fries se manifiesta es en la existencia del noúmeno o "cosa en sí". Aunque Kant sostenía que el noúmeno es incognoscible, Fries argumenta que su incognoscibilidad plantea problemas al sistema kantiano si no se presupone su existencia. Si no hay prueba alguna de la existencia de la cosa en sí, se podría inferir que lo único existente es el orden fenoménico, lo que llevaría a un determinismo que no deja margen para la libertad de la voluntad humana (Fries, 1824). La convicción de la existencia del noúmeno es una necesidad para la razón. Sin esta convicción, el mundo fenoménico carecería de realidad objetiva y sería una mera apariencia subjetiva. La razón debe tener una convicción en lo incondicionado, en el ser abstraído de las condiciones espaciotemporales, para afirmar la objetividad del fenómeno y postular la libertad individual (Fries, 1805).

c) Convicción en la voluntad libre: La razón, a través de su propio comportamiento, demuestra su convicción en la existencia del noúmeno. Esto se evidencia en la representación que la razón tiene de sí misma como una voluntad no condicionada por las determinaciones que afectan a los fenómenos. El ser humano se reconoce como un "Yo" que sabe, quiere y actúa (Fries, 1805). La convicción en el libre albedrío es un ejemplo primordial de esta fe o convicción fundamental, a pesar de que no se tenga una prueba empírica objetiva de la armonía entre la voluntad y el mundo natural.

d) Convicción como fundamento de la verdad trascendental: Fries distingue entre la "verdad empírica" y la "verdad trascendental". Mientras la primera se refiere a la correspondencia entre un juicio y el conocimiento inmediato de la razón, la segunda es la correspondencia entre el conocimiento inmediato de la razón y su objeto (Fries, 1805). La fundamentación de este criterio de "verdad trascendental" no es del ámbito del saber (*Wissen*), sino de la fe o convicción (*Glaube*). Es una convicción profunda de la razón que reconoce al fenómeno como objeto de su saber, considerándolo un "conocimiento racional" y no una ilusión, y refiriéndolo a un ser eterno en sí.

e) Convicción en la belleza del alma y lo sublime: Aunque el concepto de "alma bella" se desarrolla en otra obra (Fries, 1813), es relevante para entender cómo la convicción se extiende a esferas éticas y estéticas. La convicción de nuestra propia dignidad espiritual nos impone la exigencia de virtud. El individuo, en lo profundo,

desea y quiere aquello que se corresponda con los ideales éticos de su vida, configurándose de acuerdo con lo sublime y la belleza del alma (Fries, 1813). Esta búsqueda de la virtud y la belleza del alma parte de una convicción interna sobre lo que es el bien y lo que eleva el espíritu.

Para Fries, la convicción es más que una mera creencia; es la certeza inmediata y fundamental de aquello que la razón no puede demostrar empírica o lógicamente, pero que es necesario para la coherencia del conocimiento, la postulación de la libertad y la comprensión de la realidad en su totalidad, incluyendo lo moral y lo estético. Es un conocimiento primordial que se presupone en lo más profundo de la esencia humana.

III. La postura de Hegel acerca del pensamiento de Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

Tal como habíamos observado al comienzo de este trabajo, Hegel critica la postura política de Fries en la introducción de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El contenido del pasaje antes citado puede desdoblarse en dos observaciones. En primer lugar, el pensador suabo critica la intervención de elementos no formados para la administración de los asuntos públicos en la vida política de la nación. En segundo lugar, Hegel sostiene que es inadmisible que el fundamento de las instituciones de la vida social y política de una nación sea la amistad entre sus miembros.

Ambos puntos nos remiten a la perspectiva hegeliana acerca la moralidad. Es decir, la instancia en la cual el individuo se concibe como fundamento último de la realidad ética: es él quien juzga qué es lo correcto o incorrecto. El individuo caracterizado en este momento es una autoconciencia reflexiva que no admite intervención de factor exterior alguno. Por consiguiente, es una abstracción lógica que no encuentra referente en la *Wirklichkeit* o realidad efectiva. Pues es imposible que una autoconciencia pueda realizar un juicio de valor sin la mediación de contenido extraído de la realidad exterior. Todo intento por fundar una doctrina política en la disposición moral de los individuos desconoce las instituciones que constituyen la realidad ética exterior, y que han formado a los miembros de la sociedad. Es decir, la

disposición moral de los individuos es producto de la formación (*Bildung*), de la misma sociedad que pretenden negar.

Los miembros de la sociedad deben pasar por el tamiz de las instituciones para ser formados como ciudadanos. Sólo cuando comprendan cuáles son sus derechos y obligaciones frente a sus iguales y frente al Estado, estarán en condiciones de asumir su rol como patriotas defensores de la nación. Hegel denomina a este momento la *Eticidad* (*Sittlichkeit*). Luego, la perspectiva de Fries desconoce la instancia antes mencionada, ya que las instituciones de la vida social surgirían de las inclinaciones afectivas de sus miembros, y no de la forma racional determinada por la realidad efectiva.

Una réplica posible a esta crítica se sostendría en el énfasis que hace Fries acerca de la historicidad y particularidad cultural de Alemania. Ello significaría que el pensador reconoce una instancia de *Eticidad* que media entre las autoconciencias cuando ellas se vinculan. De hecho, él resalta la importancia de la lengua alemana como factor determinante en la constitución de las relaciones intersubjetivas. Pero la perspectiva histórica y cultural de Fries no se relaciona con el desarrollo de las formas racionales que contienen y dan vida a las particularidades de una sociedad. Él enlaza la historia y cultura de su pueblo con supuestos designios divinos.

Fries no considera que el desarrollo histórico del Espíritu sea el despliegue de la razón a través de la historia, sino la voz de lo divino que se abre paso a través de la misma y que ahora habla en lengua alemana. Hegel concibe las religiones como una representación (*Vorstellung*) del Espíritu, superada por el pensamiento especulativo. Pero el autor del discurso de Wartburg considera que la religión - más específicamente, la doctrina cristiana -, es la voz de lo divino, percibida por la conciencia sin mediación alguna.

Para Fries, no hay superación (*Aufhebung*), de estadios pasados, que implique su negación y conservación. Por este motivo, no hay una instancia de enriquecimiento histórico del Espíritu. Tan sólo se da la sublimación (*Erhebung*), consistente en la negación inmediata de todo lo dado, cuyo fin es la imposición de una verdad revelada. La historia se reduce a la lucha del virtuoso por imponer la verdad divina, frente a un "otro" que es degradado a la condición de "vicioso", "maligno", simple agente del "mal".

IV. Conclusión

El recorrido a través de las concepciones de la fe, la convicción y la virtud en Jakob Fries, así como la mirada crítica hegeliana sobre la moralidad, nos permite trazar un panorama complejo y matizado de las tensiones inherentes al pensamiento ético y epistemológico de la modernidad y el idealismo alemán. Hemos explorado cómo Fries, al intentar superar ciertas aporías kantianas, se apoya en conceptos que, si bien ofrecen soluciones a sus objeciones, también abren la puerta a las críticas de figuras como Hegel.

La filosofía de Fries, arraigada en su intención de ser una continuación y mejora del criticismo kantiano, se distingue por su énfasis en la certeza inmediata como fundamento del conocimiento. Para Fries, esta certeza es lo que denomina "fe" (*Glaube*), un conocimiento primordial e indemostrable que sirve de base para toda la cadena de razonamientos. Esta fe no es un mero acto de credulidad, sino una convicción profunda de la razón, necesaria para postular la existencia de aquello que trasciende el fenómeno. En este sentido, la convicción para Fries es la seguridad que tenemos de la existencia del noúmeno (la "cosa en sí"), a pesar de su incognoscibilidad empírica. Sin esta convicción, el mundo fenoménico se disolvería en una mera ilusión subjetiva, y la libertad, un pilar fundamental de la filosofía moral, carecería de fundamento. La fe en el noúmeno es, entonces, una necesidad para la objetividad del conocimiento y para la posibilidad de la libertad.

La virtud en Fries se erige como la culminación de esta convicción y fe. No es un mero cumplimiento externo de la ley moral, sino una disposición interna de la voluntad que se somete incondicionalmente a la idea del bien. Esta subordinación de la voluntad al bien es lo que genera la "belleza del alma", un ideal ético y estético que el individuo, consciente de su propia dignidad espiritual, aspira a realizar. La virtud es una búsqueda activa de la armonía entre la voluntad y los ideales éticos, y Fries incluso le asigna al Estado un papel crucial en la facilitación de este desarrollo individual, al proveer un entorno que promueva la belleza interior y el respeto a la ley. En este punto, la virtud friesiana se presenta como una integración de la ética individual con la necesidad de un marco social propicio.

Sin embargo, la aproximación de Fries no pasó desapercibida para sus contemporáneos, y fue precisamente G.W.F. Hegel quien articuló una de las críticas más incisivas a su filosofía, particularmente en lo que respecta a la moralidad y, por extensión, a la fe y la convicción como fundamentos. La perspectiva hegeliana de la moralidad, si bien reconoce la autonomía de la voluntad individual y la importancia de la intención en la acción, es vista como una etapa intermedia y limitada del Espíritu objetivo. Hegel valora la subjetividad y la reflexión del individuo sobre el deber, pero le reprocha su abstracción y formalismo**.**

La objeción central de Hegel es que la moralidad, al depender en gran medida de la conciencia individual y la convicción subjetiva, carece de un contenido concreto y universalmente válido. El "deber por el deber" kantiano, si bien esencial para la autodeterminación, resulta vacío de fines y puede conducir a una escisión entre la intención y la acción efectiva, e incluso a la hipocresía o al subjetivismo fanático. Para Hegel, la moralidad, en su pureza abstracta, genera una contradicción entre la particularidad de la conciencia individual y la universalidad del bien. Esta tensión impide una realización plena de la libertad. Si la moralidad se queda en la mera convicción interna, sin objetivarse en las instituciones y la vida social concreta, se convierte en un ideal impotente o, peor aún, en una justificación para la arbitrariedad.

La crítica hegeliana a Fries, y a otros pensadores que priorizaban el sentimiento o la convicción subjetiva como fundamentos de la moral y la política, apunta a la necesidad de superar esta abstracción. Para Hegel, la verdadera libertad y la vida ética plena se alcanzan en la Eticidad (*Sittlichkeit*), donde la voluntad individual se reconcilia con la voluntad universal encarnada en las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado. En la Eticidad, el deber no es una imposición externa o una convicción meramente subjetiva, sino que se vive y se experimenta como parte de las costumbres, las leyes y las prácticas sociales compartidas. La eticidad es el momento en que lo particular y lo universal se integran armónicamente, superando las escisiones inherentes a la moralidad abstracta.

En conclusión, el contraste entre Fries y Hegel revela dos enfoques divergentes sobre cómo abordar los desafíos de la ética post-kantiana. Fries busca resolver la incognoscibilidad del noúmeno y la fundamentación de la moral a través de la fe y la convicción, entendidas como certezas inmediatas de la razón que permiten la

postulación de la libertad y la búsqueda de la virtud. Su énfasis en la "belleza del alma" y el papel del Estado en la formación moral muestra una preocupación por la realización concreta de los ideales éticos. Hegel, por su parte, aunque valora la moralidad como un paso hacia la libertad individual, la considera insuficiente. Su crítica al formalismo y subjetivismo de la moralidad apunta a la necesidad de una superación dialéctica que culmine en la Eticidad**,** donde la libertad se objetiva y se realiza en la vida institucional y comunitaria.

Bibliografía

Fries, Jakob Friedrich, (1822) *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomo II, Heidelberg, Christian Friedrich Winter.

Fries, Jakob Friedrich, (1813), *Neue Kritik der reinen Vernunft*. Zweite verbesserte Auflage. Heidelberg: Editado por Christian Friedrich Winter.

Fries, Jakob Friedrich, (1818) *Rechtfertigung Professor Fries gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgsfest wider ihn erhoben worden sind,* Jena, Editado por Jakob Fries.

Fries, Jakob Friedrich, (1824), *System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg: Editado por Christian Friedrich Winter.

Fries, Jakob Friedrich, (1805), *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena: Editado por J.C.G. Göpferdt.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenchaft im Grundrisse.* En *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke: [in 20 Bänden]*. Tomo VII. Frankfurt am Main. Suhrkamp

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000) *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado,* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, traducción de Eduardo Vázquez, 2000

34. Lógica especulativa sin presupuestos. ¿Una positivización de lo dialéctico?

https://doi.org/10.36592/9786554602655-34

Juan Pablo Arrué Fonseca[1]

Resumen: Adorno acusó a Hegel de positivizar la dialéctica y de, finalmente, producir una filosofía que se reconcilia con lo existente. La presentación formal de lo especulativo y de lo lógico hegeliano y la declaración de la imposibilidad de un idealismo absoluto son presupuestos teóricos íntimamente ligados a esta opinión. Este trabajo intenta poner en contacto investigaciones que han cuestionado las hipótesis sobre Hegel contenidas en la obra de Adorno, así como la asociación de la filosofía del concepto con lo "perfectamente integrado" al sistema. Argumentaré que la lógica radical y sin presupuestos hegeliana exige romper con el enmudecer aporético al que conduce, de acuerdo con los críticos de Adorno, la reducción de lo especulativo a lo dialéctico implicada en la tentativa dialectico negativa de defender lo irreductible de lo no-idéntico al concepto.
Palabras clave: lógica especulativa, dialéctica negativa, Hegel, Adorno, Gillian Rose.

1.Introducción

Para Adorno, la crítica de la sociedad debe rechazar la "dialéctica positiva" en la que acaba la filosofía de Hegel (ADORNO, 2020, p. 53). El filósofo de Stuttgart habría criticado la idea de una subjetividad abstracta que pasaría por alto que ella se debe a las formas objetivas de la sociedad, y que se resiste a *reconocer* como suyas a las instituciones que sostienen el *statu quo* (ADORNO, 2020, p. 54). En este reconocimiento estaría implicada una idea positiva de negatividad que produciría una "interrupción de lo dialectico" (2005, pp. 307-9; 2020, p. 54) y conduciría al "regreso de lo negado" (2005, p. 306) reconciliándose con lo existente. En su crítica de la positivización de lo dialéctico, Adorno se refiere a los parágrafos del final del "Concepto Previo", de la *Enciclopedia* de Hegel (2017, §79-82), vinculando la reconciliación con lo existente con la negación de la negación —el lado especulativo de lo lógico en Hegel— (ADORNO, 2020, p. 53; 2005, pp. 26, 153-5)[2]. Para Adorno, evitar

[1] Maestro en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. jparrue@gmail.com
[2] Véase también: GIBSON, 2002, p. 259; ROSE, 1978, p. 60.

esta interrupción depende, en general, de preservar lo no-idéntico como no pensado, como no capturado por el concepto, esto es, de una dialéctica *negativa*.

Expresando una continuidad del mito sobre el doble *dictum* hegeliano, las recuperaciones actuales del pensamiento de Adorno desechan la filosofía del concepto como una teoría ajustada a lo perfectamente integrado al *statu quo*[3]. En la forma de un rechazo a la "síntesis hegeliana", la crítica de Adorno a la filosofía especulativa resuena en una parte de la recepción de la Teoría Crítica en Latinoamérica como base teórica la tarea de pensar la transformación de las formas de alienación social[4]. En esa labor, Adorno nos ayudaría, de acuerdo con estas corrientes, a pensar la subversión del *statu quo* desde una "dialéctica abierta […] sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan" (HOLLOWAY *et al*., 2007, p. 6) en una síntesis o positividad reconciliada con la forma social del capital.

Como es sabido, aproximadamente a partir de los años ochenta ha venido ganando terreno lentamente un proceso de ruptura con los mitos acerca de los alcances políticos de la filosofía de Hegel, y una lectura más seria y acuciosa de su obra en general[5]. Dentro de esta literatura es posible encontrar revisiones críticas de la lectura de Adorno de Hegel desde diversos ángulos[6]. Recientemente, Michael Thompson ha tratado polémicamente la crítica adorniana. De acuerdo con este autor, el influyente concepto de dialéctica negativa de Adorno, como ejemplo de crítica inmanente de la sociedad, ocluye las formas que la crítica filosófica puede ofrecernos un marco para la práctica social transformadora (2025, p. 104), problema que se sigue de su comprensión puramente cognitiva de lo conceptual (2025, pp. 110-2, 119; 2023).

---

[3] Véase, por ejemplo: MAISO, 2022, p. 10.

[4] Véase, por ejemplo, los debates contenidos en los recientes volúmenes colectivos A.C. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway (Eds.), *Marxismo Abierto contra un mundo que se cierra* (2023, 1ª. Ed.). Herramienta, y A. García y A. Bonnet (Coords.), *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway* (2023). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego". Estos debates siguen en diversos puntos las coordenadas de la *Neue Marx-Lektüre* (Backhaus y Reichelt) alemana, y *social form análisis*, y el *Open Marxism* (Véase: BONEFELD y O'KANE, 2022). Sobre los alcances de la negatividad adorniana en el Marxismo Abierto, véase: HOLLOWAY *et al.*, 2007.

[5] Ver: STEWART, 1996; ÁVALOS, 2018; AGUIRIANO, 2021.

[6] Véase: FINLAYSON, 2014; BUCHWALTER, 1987; PINKARD, 2019; TUBBS, 2022; HOFFMANN, 2014, Introducción; FERREIRO, 2022.

Apoyándome en la literatura crítica de la interpretación de Adorno de la filosofía del concepto, discuto en la primera sección la lectura del frankfurtiano de lo especulativo hegeliano como de suyo formal, y la idea de que esta suposición funciona como soporte de su crítica de que Hegel reduce lo no-idéntico al sujeto y cierra o positiviza lo dialéctico. A continuación, incorporo la lectura crítica de Gillian Rose de dicha *reducción* como una atribución a Hegel de una dialéctica meramente escéptica, para luego acusarle de ponerse a un lado de una oposición puramente juzgada. El resultado de la limitación de la dialéctica a su momento escéptico es un silencio teórico incapaz de cuestionar la condición histórica —temor a la condición— bajo la cual Adorno sostiene que la socialidad se encontraría hechizada, rehusándose a comprender lo que presenta como una pura aporía y limitándose a repetirla bajo la forma de un quiasmo (Rose, 2017; 1978). La crítica de la metodologización de lo dialéctico, de Rose, puede nutrirse con una mirada crítica a las lecturas formalizadas de la exigencia de pensar sin presuposiciones. Las lecturas socialmente orientadas de la lógica tienen en común con la referida reducción —que Rose critica de Adorno—, que asumen la condición histórica como meramente finita, negativa, externa al pensar. En las últimas dos secciones se comenta una crítica de Adorno del primer movimiento de la *Lógica*, y se subraya su incompatibilidad con la idea de que el saber puro se ha hundido en el ser puro con el que comienza dicha obra, crucial para comprender la idea de una lógica radical sin presupuestos que Hegel ha presentado.

2 El concepto de suyo formal y la positivización de lo dialéctico

Para Hegel, lo lógico tiene tres lados: el abstracto, el escéptico o negativo y el especulativo o racional-positivo (2017, §79-82). Desde el punto de vista especulativo o racional positivo de lo lógico, el movimiento de las determinaciones lógicas se aprehende como un salir inmanente: se expone el movimiento el movimiento de *negación de la negación,* o negación determinada, que muestra la superación de la oposición entre las determinaciones del pensar y el encuentro en su unidad a través de su propio contenido. Desde este lado de lo lógico, se hace posible ver “que lo

negativo es precisamente en la misma medida positivo" (HEGEL, 2019, p. 203)[7]. Solo el lado *especulativo* o racional positivo de lo lógico se alcanzará la idea de diferenciación interna[8].

Mientras el lado racional positivo de lo lógico comprende en sí el momento negativo, una comprensión puramente escéptica de lo dialectico, que se queda en el segundo momento de lo lógico, rehúye el lado especulativo sin superar la oposición. Para Hegel, bajo esta última, una comprensión "habitual" de lo dialéctico (HEGEL, 2019, p. 237), el salir inmanente que fundamenta el resultado de la determinidad de lo lógico es suplantado por una abstracta negatividad (también conocida como primera negación). Al mantenerse bajo la presuposición de que el resultado de lo dialectico es la negación escéptica (sin su lado positivo), la dialéctica habitual abandona su propio contenido y renuncia a ir más allá de sí a través de sí, quedándose con la "mera negación como resultado de lo dialéctico" (HEGEL, 2017, §81 *Zuz*. p. 251).

Adorno quiere problematizar el lado *especulativo* de lo lógico, "demasiado positivamente hegeliano" (2005, p. 26). En línea con su idea de dialéctica negativa, Adorno sostiene que no hemos de prescindir de la "especulación", entendida esta como referencia del concepto "a lo que no es concepto"[9].

Esta idea de especulación, dentro de la que discurre la crítica de la positivización de lo dialéctico, depende de la asunción adorniana de que lo lógico es de suyo formal. Este presupuesto, central en la crítica adorniana de una positivización de lo dialéctico en Hegel, es altamente controversial como lectura de la filosofía de Hegel (FERREIRO, 2022; HOFFMANN, 2014, Introducción; PÉREZ, 2009). La negación

---

[7] En las *Lecciones sobre ciencia de la lógica* de 1824, dice Hegel: "La filosofía explica que lo abstracto como tal es falso. Captar algo significa colocar la diferencia en algo sencillo, o igualmente restablecer la diferencia en la unidad. La intuición no tiene oposición. La reflexión separa lo inmediato y concreto de la intuición. La especulación coloca lo separado de nuevo en una unidad. La especulación consiste en incluir la diferencia en la unidad" (HEGEL *Apud* HUESCA, 2018, párr.5).

[8] Hacia el final de "Fuerza y Entendimiento", en la *Fenomenología,* Hegel señala que en la "diferencia que es una diferencia interna", o infinitud, "lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues de otro modo sería un algo *que es,* y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo" (1966, p. 100).

[9] La negación requiere de especulación. En términos generales, para Adorno, la negación es determinada, pero en el sentido de que busca presentar conocimiento de la sociedad en la medida de lo posible y no reproduciendo o confirmando lo que critica (ROSE, 1978, p. 150). Esta es probablemente la idea de determinidad contenida en la declaración de intenciones del primer párrafo del prólogo de la principal obra de Adorno: "Este libro querría liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa [la comprendida en la negación de la negación hegeliana], sin disminuir en nada la determinidad" (2005, p. 9).

de la negación hegeliana es leída por Adorno como una restitución de la identidad mediante la que el sujeto incluye en él mismo lo que no es idéntico a él, con lo cual lo no-idéntico deja de ser no-idéntico y es reducido a lo idéntico del sujeto. Para Adorno, el contenido no conceptual está determinado por los conceptos, pero no puede ser identificado con ellos: el objeto es un "valor límite" resiste la "idolatría de la deducción" (ADORNO, 2005, p. 177). Lo no conceptual en los conceptos los trasciende y procede de una instancia externa a ellos. Esta es la premisa de una dialéctica negativa con base en la cual Adorno la contrasta con la positiva de Hegel (FERREIRO, 2022, p. 260).

En su crítica de lo especulativo hegeliano, Adorno referencia (2005, p. 26) el *Zusatz* 2 del §81 de la *Enciclopedia*, contenido al final del "Concepto Previo" de dicho compendio, donde Hegel señala que en el momento dialéctico negativo o escéptico de la filosofía se confunde lo que es resultado —y que por tanto tiene como contenido aquello de lo que resulta y es tanto negativo como positivo (HEGEL, 1966, pp. 39, 55)— con una negación abstracta o primera negación. Dice Hegel:

> Si, por lo demás, aun hoy en día el escepticismo es con frecuencia considerado como un enemigo irresistible de todo saber positivo en general y por tanto también de la filosofía en la medida en que en ésta se trata del conocimiento positivo, se ha por el contrario de señalar que, de hecho, es meramente el pensar del entendimiento abstracto el que tiene que temer al escepticismo y el que no se puede resistir a éste, mientras que la filosofía contiene en sí al escepticismo como un momento, a saber, como lo dialéctico. Pero entonces la filosofía no se queda en el resultado meramente negativo de la dialéctica, como es el caso con el escepticismo. Este confunde su resultado al retenerlo como mera, es decir, abstracta negación. Como la dialéctica tiene como resultado suyo lo negativo, esto es, precisamente en cuanto resultado, al mismo tiempo tiene lo positivo, pues contiene como superado en sí aquello de lo cual resulta y sin lo cual no es. Pero ésta es la determinación fundamental de la tercera forma de lo lógico, a saber, de lo especulativo o racional-positivo. (HEGEL *Apud* ADORNO, 2005, p. 26, nota al pie)

Hegel sostiene que lo especulativo es un momento de lo lógico que contiene en sí al escepticismo, lo cual permite el movimiento de lo lógico a través de su propio contenido, pues el resultado contiene en sí, como superado, aquello de lo que resulta. Por su parte, Adorno lee lo especulativo como autodesenvolvimiento del pensar independiente de algo presupuesto como absolutamente externo a él, a saber, la

experiencia histórica empírica. Supone que lo especulativo en Hegel equivale a una teoría *acerca de* la realidad empírica.

Michael Thompson ha enfocado el problema de la crítica de Adorno a Hegel en este problema: el "error fundamental que comete Adorno acerca de la doctrina hegeliana del concepto: específicamente, que es una categoría ontológica y no meramente epistémica […] consistentemente ve el concepto en términos *formales* en lugar de ontológicos" (2025, 115-6, 122)[10]. En este mismo sentido, sintetiza Carlos Pérez Soto que "la base de los errores que Adorno comete al comentar los textos de Hegel radica en el uso externo de los términos"[11], siendo uno de los "más recurrentes en toda la obra [*Dialéctica Negativa*] el uso de la palabra concepto" (2009, p. 7). En contraste con el sentido que le da Hegel, esto es, en general, el de "una totalidad en la que la sustancia que es sujeto ha alcanzado el máximo despliegue de su forma lógica" (PÉREZ, 2009, p. 7), Adorno emplea "concepto" como sinónimo de representaciones e intelecciones *sobre* lo real, y se lo atribuye a Hegel. La conclusión de Pérez coincide con la de Thompson: el "núcleo […] del error de Adorno" deriva de que la hipótesis de Hegel sobre el concepto "no es de orden epistemológico, sino, directamente, de orden ontológico" (PÉREZ, 2009, p. 9)[12].

Es desde esta presuposición teórica que la superación de la negación abstracta mediante el movimiento racional-positivo —que Hegel defiende en el lado lógico de su sistema— es vista por Adorno como un encierro o "reducción" del movimiento dialéctico de la objetividad en el concepto. A partir de aquí, Adorno afirma que la filosofía de Hegel, finalmente[13], se "olvida" de que ella misma se ha formulado a partir de cierta posición histórica y que depende de —o está *condicionada* por— ella (ADORNO, 2005, p. 16); que su trabajo conceptual *depende de* lo no-conceptual, esto

[10] En el original: "fundamental mistake Adorno makes about Hegel's doctrine of the concept: specifically that it is an ontological category and not merely an epistemic one […] he consistently sees the concept in *formal* rather than in *ontological* terms"

[11] Véase también: GIBSON, 2002, p. 286, nota 2.

[12] Desde el *Open Marxism*, autores como Bonefeld han criticado estas lecturas, sosteniendo que "El concepto del concepto, de Adorno, es enfáticamente práctico" (2009, p. 142). Thompson ha argumentado que estas defensas no superan el hecho de que lo conceptual en Adorno es una instancia "esencialmente *cognitiva*" (2025, p. 122). Véase también: Rose, 1978, pp. 138 y ss.

[13] Adorno sugiere que esto le ocurriría al Hegel "tardío" (ADORNO, 2020, p. 65; 2005, p. 154). Buena parte de los autores del *Open Marxism* suscriben esta opinión. Gunn, por ejemplo, apunta que "en las obras posteriores [a la Fenomenología] de Hegel, teoría y práctica son categorías inconexas", y la "'ciencia' […] se presenta como conceptualmente autosuficiente y como constitutiva de un ámbito independiente de la práctica" (GUNN, 2015, p. 61). Cf. GIBSON, 2002, p. 264.

es, de la situación concreta a partir de la que piensa. Hegel llevaría a su límite el postulado idealista en el que "el yo pienso […] se toma como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal" (ADORNO, 1974, p. 30). Lo dado, entendido como lo histórico empírico, tiene que ser respetado como "no-idéntico", esto es, contrapuesto al pensar (ADORNO, 2005, pp. 22-3, 36-7, 46-7, 133, 300; véase también: FERREIRO, 2022). El pensar tiene que entenderse, a su vez, como apuntando a algo que no es él mismo.

En el reconocimiento de esos límites no conceptuales, no-idénticos, se juega el carácter autorreflexivo y libre del pensar. A ese reconocimiento apuntaría la labor de una *Dialéctica Negativa*: alcanzar lo privado de conceptos mediante conceptos[14], pero sin equipararlo coercitivamente a ellos (ADORNO, 2020, p. 68; 2005, p. 23). Este apuntar a lo no-idéntico, a lo inefable, sería un apuntar hacia lo irreductible a —o no subsumible bajo— la identidad *propia* de lo conceptual. Al mismo tiempo que violenta el material sobre el que se aplica, encorsetándolo en sus categorías, el pensar libre abre lo "opuesto a él" (ADORNO, 2005, p. 30). Pero este operar conceptual, especulativo, de una dialéctica negativa tiene que tener lugar en *interacción con* la experiencia (2005, pp. 39-40), y no contentándose dentro de la conceptualidad: no se ha de filosofar sobre lo concreto —en una elevación que, en realidad, prescinde de lo empírico—, sino "a partir de ello" (2005, p. 41; 2020, p. 346)[15]. Esta *autorreflexión* del pensar le posibilita permanecer abierto a la experiencia empírica, histórica. Este es el sentido en que esta ruptura con una dialéctica identitaria plantearía la idea de una "dialéctica abierta, fragmentada" (ADORNO, 2013, p. 187)

Al olvidar o desconocer su posición histórica y empírica, la ingenuidad del lado especulativo o racional positivo de lo lógico propuesto por Hegel cerraría esta

[14] La dialéctica negativa es, así, un medio: "la filosofía dialéctica […] es el medio para expresar en los conceptos, en el *médium* del concepto, el carácter coercitivo mismo que la realidad ejerce de hecho" (2013, p. 158). El pretendido "rescate" de Hegel por Adorno (ADORNO, 1974) tiene como premisa la conocida lectura engelsiana que quiere descartar el "contenido dogmático del sistema" y preservar el método que disuelve todo contenido (ROSE, 1978, p. 57).

[15] Como observa Rolf Tiedemann, la dialéctica adorniana de la no identidad está estrechamente relacionada con una idea de experiencia que subraya la afinidad de Adorno "con lo que el empirismo ingles entendió por *experientia* y *experience*" (ADORNO, 2020, p. 19). El giro que él aspira a realizar "encierra […] una salvación del empirismo" (Adorno, 2020, 174). El concepto de experiencia de Adorno, a diferencia de la teoría empirista del conocimiento, no implica inmediatez (ROSE, 1978, p. 150), pues "teoría y experiencia necesariamente interactúan" (ROSE, 1978, 101). Sin embargo, "la estipulación de Adorno de que los conceptos no pueden ser definidos independientemente de la experiencia, esta abierta al cargo de que es *a priori*" (ROSE, 1978, p. 181, nota 185).

posibilidad reflexiva de la filosofía. Una tal "dialéctica cerrada" (ADORNO, 2013, p. 65) eliminaría lo que no es idéntico a ella misma. El lado racional positivo expresaría el momento en que Hegel le daría la espalda a lo negativo, desconocería que el movimiento del pensar se debe referir a algo no-idéntico a sí, a un algo irreductible frente al concepto. Por esta razón, para Adorno es ilusoria e ingenua la pretensión que supone el movimiento especulativo de lo lógico: una "transición" sistemática entre determinaciones del pensar *dentro* del contenido del pensar mismo. Al aislarse de lo empírico, una tal transición no puede ser sino forzada, manipulada (O'CONNOR, 2004, p. 545). Al encerrar al pensar dentro de sí mismo y sin referencia a sus condiciones históricas, la *Lógica* "directiva" de transiciones "forzadas" (ADORNO, 2005, pp. 36-7, 46-7, 136, 157; 2013, p. 40, 169; 2020, p. 343) es una "dialéctica positiva" (ADORNO, 2020, p. 53).

3.La reducción de lo especulativo a lo dialéctico y la moral del método

En una revisión crítica de la evaluación adorniana de la *Lógica* de Hegel, Gillian Rose expone lo que llama una confesada autolimitación del pensamiento de Adorno a lo dialéctico: "Adorno, fiel a la distinción de Hegel [sobre los lados de lo lógico], se confina a sí mismo a la 'dialéctica', que es el segundo momento de la razón. Sin embargo, denuncia a la 'Dialéctica interrumpida por Hegel' —una sección que encabeza *Dialéctica Negativa*" (ROSE, 2017, p. 62)[16]. Mientras en Hegel tenemos revelación, juicio y particular recordándose (*Erinnerung*) como en el todo, Adorno se queda sólo con oposiciones juzgadas (ROSE, 2017, p. 57). O, también, la dialéctica negativa depende de la reducción de proposiciones especulativas a quiásmicas (*Chiasmus*)[17]. A través de esta figura, el método negativo produce como resultado que se prioriza —lo que es el caso en *Dialéctica de la Ilustración*— la expresión de la dominación como un dilema por sobre la exposición especulativa de su formación (*Bildung*) (ROSE, 2017, p. 60).

[16] En el original: "Adorno, true to Hegel's distinction, confines himself to 'dialectic', which is the second, negative stage of reason. Yet he denounces 'Dialectic cut short by Hegel' – a section heading from *Negative Dialectics*"

[17] El quiasmo es "una figura gramatical mediante la cual el orden de las palabras en una cláusula es invertido en una segunda" (ROSE, 1978, p. 13).

La denuncia de Adorno a Hegel de "interrumpir" lo dialéctico (ADORNO, 2005, pp. 307-9; 2020, p. 54) depende de una reconstrucción unilateral de su filosofía. Como duramente apunta Rose:

> En pasaje tras pasaje de *Dialéctica Negativa* Adorno representa a Hegel en términos de oposiciones —entre individual e ideal, o entre particular y universal—, alegando que Hegel se ha reconciliado invariablemente en favor del último de los términos de la oposición y contra el primero de ellos. (ROSE, 2017, p. 62)[18]

En la obra de Adorno, el confinamiento en lo dialéctico es atribuido a Hegel, ubicándolo a un lado de la aporía para luego criticarlo por tomar partido por uno de los polos. La objeción de Adorno contra la filosofía especulativa hegeliana

> se basa en una presuposición determinada que, como se presenta, es más bien cualquier otra cosa que una presuposición hegeliana: a saber, la presuposición de que la individualidad y la totalidad, la singularidad y la universalidad, son por fin disyuntivas. (HOFFMANN, 2014, p. 26)[19]

El contenido que se presenta como oposición es siempre resultado de un movimiento de negatividad diferenciada. Adorno, sin embargo, le atribuye a Hegel una idea exterior de diferencia entre oposiciones sólo dialécticas —"juzgadas", dice Rose— sin llegar nunca a la idea de diferencia interna (PÉREZ, 2009, pp. 9, 10) implicada en el momento especulativo y la negación de la negación hegeliana a partir del cual esas oposiciones pueden ser comprendidas y encontrar su más allá de sí a través de su propio contenido. Esta atribución hace incomprensible la idea hegeliana de identidad y, sin embargo, siguiendo a Gibson, de ella depende la crítica a Hegel en *Dialéctica Negativa*:

---

[18] En el original: "In passage after passage of *Negative Dialectics* Adorno represents Hegel in terms of oppositions – between individual and ideal, or between particular and universal – which Hegel is alleged to have invariably reconciled in favour of the latter term of the opposition against the former"

[19] Véase también THOMPSON, 2025: "la lectura de la lógica del concepto de Hegel esta imbuida de una corriente positivista —i.e. que la noción de concepto de Hegel reprime aspectos del objeto en favor de la universalizabilidad" (p. 114). En el original: "Adorno's reading of Hegel's logic of the concept is inflected by a positivist strain – i.e., that Hegel's notion of the concept represses aspects of the object in favor of universalizability"

> Mientras que la abstracta identidad indiferenciada —del tipo de la auto certeza absoluta fichteana y schellingiana que Hegel designó como "la noche en que todas las vacas son negras"— es de hecho tomada por Adorno como la concepción hegeliana, nada puede estar más lejos de la verdad. Pero es justo tal malentendido el que informa la *Dialéctica Negativa* de Adorno. (GIBSON, 2002, p. 263)[20]

Como resultado, en lugar de una crítica inmanente a la filosofía de Hegel[21], la reducción de lo especulativo a lo dialéctico desemboca, de acuerdo con Rose, en un silencio, en un vacío teórico, en el escepticismo que no puede ir más allá de sí a través de la abstracta negación, que Hegel asocia al segundo momento de lo lógico, según el *Zuzatz* 2 del §81 de la *Enciclopedia* (HEGEL, 1989, p. 176), citado por Adorno. Así, para Rose,

> Adorno […] se queda con las antinomias dialécticas de sujeto y objeto […]. Mientras alega que Hegel esta 'del lado del universal', Adorno no relaciona estas oposiciones entre sí en cuanto salen a la luz en un desarrollo histórico dinámico, sino que argumenta que están congeladas —'regresión bajo hechizo'—. Así pues, él las preserva bajo el hechizo y paraliza la mediación. Esta *stasis* es justificada por referencia a su precondición histórica, que es deshistorizar esa condición. (2017, 62-3)[22]

---

[20] En el original: "While the abstract undifferentiated identity —the type of Fichtean self-certainty and Schellingian absolute that Hegel labels as 'the night in which all cows are black'— is in fact taken by Adorno to be Hegel's conception, nothing could be further from the truth. But it is just such a mistreatment that informs Adorno's *Negative Dialectic*s"

[21] Véase también FERREIRO, 2022, que argumenta cómo la disyunción "por principio" entre concepto y lo no-idéntico a este impide considerar que Adorno haga una crítica inmanente a Hegel: "La crítica supuestamente 'inmanente' del idealismo absoluto que Adorno propone descansa […] en una interpretación controversial del planteo específico de Hegel" (p. 276), que es leído en términos del Fichte temprano. En esto último coinciden: ROSE, 2023, p. 52-8; GIBSON, 2002, p. 206 y ss.; y DUNAYEVSKAYA, 2010, p. 231. En su monografía sobre Adorno, Rose señala que buena parte de las alusiones a Hegel por parte de Adorno consisten en "general statements of its metaphysical intent which remain far removed from any detailed reconstruction of the process of any one or other of Hegel's texts" (ROSE, 1978, p. 57). *Cf*. O'Connor, 2011.

[22] En el original: "Adorno, by contrast, remains with the dialectical antinomies of subject and object, particular and universal, individual and state. While claiming that Hegel is 'siding with the universal', Adorno does not relate these oppositions to each other as they come to light in a dynamic historical development but argues that they are frozen – 'regression under the spell'. He thereby preserves them under the spell and brings mediation to a standstill. This stasis is justified by reference to its historical precondition, which is to dehistoricize that condition". En el mismo sentido, Thompson señala que la segunda negación que no puede conducir a una posición, conducirá a la nada, por lo que la única opción que nos deja una dialéctica negativa es un regreso al nihilismo (2025, pp. 110, 104). Véase también: ROSE, 1978, p. 141; 2017, 63-4; ADORNO, 2005, pp. 318-21; 2009, pp. 165-6.

Bajo la autorreproductiva condición deshistorizante, "la igualdad permanente del todo […] se escuda en su propia dinámica" (ADORNO, 2009, p. 165). La dialéctica negativa quiere, con todo, reflexionar sobre las *condiciones* de la quietud de la condición hechizada. Como explica Rolf Tiedemann, ella no es "inmediatamente reflexión en la cosa, sino reflexión de aquello que en esta impide tomar conciencia de la cosa misma; sobre el condicionamiento social de un conocimiento que solo es posible a través de la abstracción" (*Apud* ADORNO, 2020, p. 22). A esta "facticidad histórica concreta" se aferró Adorno hasta sus trabajos más tardíos (TIEDEMANN, *Apud* ADORNO, 2020, p. 23).

Aunque la *Dialéctica Negativa* no pretende acallar y congelar la teorización, sino abrir los conceptos a través de conceptos, cabe preguntarse sobre los efectos que el presupuesto que exige considerar la condición hechizada como no-idéntica tiene sobre las posibilidades reflexivas que preocupan a Adorno. El concepto, de suyo formal, puede referirse a dicha condición solo desde fuera, como no-idéntico a ella. De no asumir esta oposición, necesariamente lo no-idéntico sería —de acuerdo con una dialéctica negativa— *absorbido por* lo conceptual; el todo identitario "subsumiría" lo particular: "El 'todo' es totalitario porque, subsumiendo los particulares, niega su especificidad […] aboliendo el derecho del yo a determinar su libertad como aspecto del 'todo'" (GIBSON, 2002, p. 265)[23].

Sin embargo, la presuposición contenida en tal "reducción" es justamente la oposición formalista o forma de conciencia de la que se hace experiencia en la *Fenomenología*. Como apunta Ferreiro:

> Adorno interpreta el proyecto del idealismo absoluto como un conceptualismo radicalizado, es decir, como un programa de total reducción de lo empírico a conceptos, de la sensibilidad a la inteligibilidad. Hegel, por el contrario, concibe el todo conformado por la unidad sujeto-objeto como una crítica al carácter de suyo formal del conocer. (2022, p. 269)[24]

[23] En el original: "the 'whole' is not only less than the parts but it destroys their specificity. The 'whole' is totalitarian, because, by subsuming particulars, it denies their specificity. The 'whole' erases the distinct particular, thereby abolishing the right of the self to determine its freedom as an aspect of the 'whole'". Ver también ADORNO, 2005, p. 304; 1978, p. 109.

[24] En el mismo sentido, véase ROSE, 1978: "For all philosophy- and all sociology and art- is interpreted by Adorno as cognitive activity which gives form to such a relationship, as epistemology, even when the philosophy in question consists of a radical attempt to abjure epistemology. In this general sense

Puede decirse que colocar el problema de la relación del concepto con su objeto, o del todo respecto de los particulares, en términos de una "reducción" de uno a otro no corresponde en Hegel, pues *supone* que podría haber "otra cosa" independiente del concepto (PÉREZ, 2009, p. 8). En Hegel, en cambio, el pensar era siempre ya pensar-mundo (FERREIRO, 2022), o el concepto era siempre ya el objeto y nunca algo absolutamente separado de él.

Desde la perspectiva de la crítica de Rose a Adorno, el problema que se produce en el plano de las posibilidades de pensar más allá del contenido inmediato de la condición histórica consiste en que la suposición dialéctico negativa —que mantiene universal y singular, objeto y concepto, como opuestos que "interactúan"— confina al frankfurtiano en un "rehusarse a comprender la antinomia" (ROSE, 2017, p. 63)[25]. Que la condición histórica sea estática se explica por su carácter deshistorizante, meramente antinómico. De acuerdo con Rose, la tentativa de abrir los conceptos mediante conceptos no será otra cosa que una repetición de la antinomia, que finalmente Adorno "no comprenderá" (ROSE, 2017, p. 63)[26]. El problema de la comprensión abstracta de la diferencia, arriba referido, se expresa en este plano: la repetición del dilema de opuestos "ahoga cualquier intento de reconocer lo universal en la aporía y la falta de identidad en su especificidad" (2017, p. 64)[27]. La comprensión de la antinomia depende de una aproximación a ella como negación de la negación, como identidad diferenciada. La repetición que no puede ir más allá de sí es lo que Hegel detecta como una confusión entre resultado y negación abstracta. La detención en el escepticismo de lo lógico depende de esta incapacidad de ver como comprendido en lo negativo aquello de lo cual resulta[28].

---

of'sublating' the tradition, not rescinding it, Adorno betrays an Hegelian inspiration, but his conceptual apparatus, such as the criticism of identity thinking, negative dialectic, reification, is never Hegelian in origin" (p. 142)

[25] En el original: "refusing to comprehend the antinomy"

[26] En el original: "will not comprehend it"

[27] En el original: "smothers any attempt to recognize the universal in the aporia and the lack of identity in its specificity"

[28] En este análisis, las categorías de identidad y diferencia, positividad y negatividad, aparecen mezcladas. El tratamiento de las categorías de identidad y diferencia está en "Las determinaciones de reflexión", en la Doctrina de la Esencia, en particular en: 2015, pp. 459-81. Lo positivo y lo negativo se encuentran dentro de la oposición (2015, pp. 473-78), dentro, a su vez, de la diferencia.

4 Temor de la condición histórica

La comprensión escéptica o no-idéntica acerca de la relación entre el pensar y sus condiciones bajo hechizo "no nos conduce a una forma crítica de la razón con potencial político (y así, transformativo), sino que, hacia una retirada de los actuales mecanismos que apuntalan formas defectuosas de la realidad social" (THOMPSON, 2023, p. 5)[29]. Como contrapuesta al pensar, tratada como un *factum* irreductible al concepto, nos retiramos de un posible análisis crítico de la "condición histórica". La abstención de comprensión de lo universal en la aporía, la negativa a comprender la condición, derivada de su oposición por principio al concepto, compromete políticamente a Adorno contra lo que pretende: "es una retirada de la agencia crítica, un movimiento hacia el solipsismo y hacia una forma cognitiva, contemplativa, de resistencia. Esto abre un dualismo entre pensamiento y acción" (THOMPSON, 2023, p. 13)[30]. El concepto enfático de pensar, que Adorno quiso definir como una "forma de praxis" (ADORNO, 1998, pp. 259 y ss.), retando a todo intento de hacer de la teoría un mero instrumento, se traduce —siguiendo la crítica de Rose al frankfurtiano— en una *praxis* "inherentemente limitada", un nuevo dogma consistente en que la crítica se reduzca a una la acuciosa atención sobre el modo o estilo de intervención del pensar: una moralidad del pensar o moralidad del método (ROSE, 1978, pp. 147-8).

La politización inmediata de los pronunciamientos de Hegel en el nivel de lo *Lógico* no es acertada (GIBSON, 2002). La cuestión relativa a las condiciones sociales e históricas no es inmediatamente referible a lo lógico[31]. Con todo, la relación entre lo lógico y lo político social, a partir de la crítica de Rose a Adorno, permite ampliar la problematización del vaciamiento de condición histórica como una metodologización

---

[29] En el original: "leads us not toward a critical form of reason with political (and hence, transformative) potential, but, rather, toward a retreat from the actual mechanisms that prop up defective forms of social reality."

[30] En el original: "is a retreat from critical agency, a move toward solipsism and toward a cognitive, contemplative
form of resistance. It opens up a dualism between thought and action". Esta implicación política de este planteamiento adorniano fue tematizada inicialmente por KRAHL, 1974, DUNAYEVSKAYA, 2010 y 2012 y, más recientemente, por DINERSTEIN, 2023 y THOMPSON 2023, 2025.

[31] Toda la problematización que esta literatura plantea contra la crítica de Adorno, supone aclarar la *relación*, en Hegel, entre la Filosofía Real —la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, tratada en su *Enciclopedia*— y *Lógica*.

de lo dialéctico —la moralidad del método— incompatible con la idea hegeliana de una lógica sin presuposiciones.

La reducción de lo dialéctico a lo especulativo, que no ve lo positivo en lo negativo, produce una "metodologización" de lo dialectico. La dialéctica negativa

> se tradujo en una preocupación por sí mismo [de Adorno], por el modo de intervención. Queda así en un ámbito de esfuerzo o tarea infinita, una moral (*Moralität*), en el sentido limitado que criticaba Hegel: una prescripción general no localizada en las relaciones sociales que la subyacen y, por tanto, incapaz de proporcionar ningún análisis sostenido y riguroso de esas relaciones. (ROSE, 2023, p. 60)

Que haya "más sujeto" —más ardua apertura del concepto a través del concepto, como exige una dialéctica negativa (ADORNO, 2005, p. 48)—, no puede evitar que la exigencia metodológica que supone la exterioridad por principio entre la intervención conceptual teórica y la condición social hechizada o *praxis* social sustraiga de crítica a la condición. La consideración metodologista de la condición histórica bajo hechizo impide proporcionar un análisis de las relaciones sociales que la constituyen justamente porque la condición es desconectada *a priori* de la "intervención" conceptual: el método se refiere a lo que no es el mismo, su objeto, desde fuera.

De acuerdo con Thompson, el énfasis adorniano en lo particular produce un refugio que, al abandonar el universalismo hegeliano, retira las posibilidades de comprender el contexto generativo, o autodiferenciador, de las nuevas formas de vida política. Para Thompson, estas posibilidades dependen de una comprensión ontológica, no formal, del concepto, en cambio, dada la premisa de que lo conceptual es puramente cognitivo, "la negatividad [de Adorno] no apunta hacia el ponerse de lo nuevo […] no hay manera de pasar a lo concreto, a lo 'positivo', al reino ontológico actual de lo social. La práctica es sellada" (THOMPSON, 2023, pp. 15, 17)[32]. Por eso, coincide Thompson con Rose en que una dialéctica negativa "no puede proveernos de una comprensión crítica de los mecanismos de la realidad social defectuosa"

[32] En el original: "negativity […] does not point us toward the positing of the new […] There is no way to pass into the concrete, into the 'positive,' into the actual ontological realm of the social. Praxis is sealed […]"

(THOMPSON, 2023, p. 21)[33]. Si la apertura del concepto a través del concepto es un sujeto por principio independiente, no-idéntico, a la objetividad, esta subjetividad meramente resistente al concepto solo puede postularse "a expensas de una forma inmanente de razón crítica que pueda informar sobre cuestiones prácticas" (THOMPSON, 2023, p. 18)[34], esto es, a costa de que las formas sociales que componen la condición histórica sean declaradas opacas y se renuncie a su teorización especulativa. Como señala Rose, Adorno

> [i]nadvertidamente socava su compromiso con los macroprocesos objetivos (por ejemplo [la] 'reificación') al no profundizar en las formas en como esos procesos determinan diferentes esferas de la vida social […] aunque ofrece una explicación muy general de por qué la sociedad parece opaca, no cumple con su propuesta de disolver la opacidad a nivel teórico examinando sus causas. (1978, p. 108) [35]

En un comentario acerca de las lecturas socialmente orientadas de la *Lógica*[36], el profesor Jorge Reyes (2007) propone que ellas deben ser consideradas contrarias a la exigencia de pensar sin presuposiciones de esta obra hegeliana. La socialidad de la razón ha de entenderse, sostiene Reyes, como una determinación que la razón se da a sí misma. Sugiero que, en este punto, el argumento de Rose apunta en una dirección similar. En ambos casos se trata de poner en cuestión una metodologización de la exigencia hegeliana de la unidad diferenciada entre método y contenido, que es el resorte de la movilidad de lo lógico: pensar sin presuposiciones depende de que el método no sea "en nada diferente de su objeto y contenido" (HEGEL, 2019, p. 203). Reyes señala que el problema en el tratamiento de la socialidad y su historicidad, en

[33] En el original: "cannot provide us with a critical grasp of the mechanisms of the defective social reality"
[34] En el original: "at the expense of an immanent form of critical reason that can inform practical concerns"
[35] En el original: "Inadvertently he undermines his commitment to objective, macro-processes (for example, 'the social principle of stereotypy', and 'reification') because he does not enlarge on the ways in which such processes determine different spheres of social life […] although he provides a very general explanation of why society appears opaque, he does not make good his implicit offer to dissolve the opaqueness at the level of theory by examining its causes.". Véase también: ROSE, 1978, p. 141.
[36] Para estas lecturas, dicha exigencia consiste en "poner entre paréntesis el contenido de nuestro pensamiento 'variable y mutuamente confuso' sobre algo, centrándose en cambio en destacar la estructura válida de las categorías involucradas allí" (REYES, 2007, p. 58). En el original: "which brackets off the content of our 'variable and mutually confusing' thinking of something, focusing instead to single out the valid structure of the categories involved there".

algunas lecturas socialmente orientadas de la *Lógica*, reside en el tratamiento de esa historicidad como una pura contingencia frente a la razón:

> en el asumir que las circunstancias históricas y sociales *condicionan* cómo debe orientarse el pensamiento en general […], se anula la identidad metódica entre el objeto de estudio y el modo de cuestionamiento, que debería activar el movimiento de la *Lógica*, porque el trabajo de la autoconciencia está determinado por el desarrollo contingente de los asuntos. (REYES, 2007, p. 76)[37]

Si el pensamiento se asume como condicionado por las circunstancias empíricas, el pensamiento es limitado a mantenerse paralizado en el supuesto de que "su pertenencia a un medio histórico le fuerza a entenderse a sí mismo —a su génesis, estructura y fines— a partir de la admisión de su propia finitud" (REYES, 2007, p. 76)[38]. Las condiciones históricas del pensar se presentan "como elementos totalmente externos al pensar […] como elementos ya siempre presupuestos que solo pueden ser indicados, pero nunca apropiados por el pensar" (REYES, 2007, p. 58)[39]. La condición empírica como "valor límite" (ADORNO, 2005, p. 177) conduce a su tratamiento no como de acuerdo con Hegel ha de considerarse, esto es, como verdadero resultado —negación de la negación—, sino como una abstracta negación, una contingencia dada que debe "interactuar" con el pensar:

> Pese a roda la reducción sensualista de las cosas, el empirismo ha captado en este sentido algo de la prelación del objeto: desde Locke mantuvo que no hay ningún contenido de la consciencia que no provenga de los sentidos, que no sea «dado». (ADORNO, 2005, p. 177)

La mediación no puede ser puesta en cuestión a partir de la abstracta negación, de la "*separación por principio* de los dos lados" (HOFFMANN, 2014, p. 27). Si "la

[37] En el original: "in assuming that the historical and social circumstances condition how thinking in general […] should be oriented, the methodical identity between the subject matter and the mode of questioning, which ought to activate the Logic's motion, is cancelled because the work of self-consciousness is determined by the contingent unrolling of current affairs".
[38] En el original: "its belonging to the historical medium forces thinking to understand itself—its genesis, structure and aims—from the admission of its own finitude."
[39] En el original: "as elements totally external to thought; that is to say, as already always presupposed elements
that only can be indicated but never appropriated by thinking"

sociedad impone conceptos en nosotros, conceptos que luego nosotros reimponemos en la sociedad […] debido al proceso social" (ROSE, 1978, p. 145)[40], entonces el significado permanece opaco. Esta parálisis e imposibilidad de ir más allá de sí es asociada, en la *Fenomenología*, al temor a la verdad del escepticismo inconsumado (HEGEL, 2010, pp. 52-5). Este "espanto restante de objetividad" *enmudece* al poner bajo reserva su "posición no mediada de verdad" (HOFFMANN, 2014, 27), una suerte de temor a la condición histórica[41].

5 Una referencia de Adorno a la primera transición de la Doctrina del Ser

Arriba he señalado que la literatura ha puesto de relieve que una cuestión de fondo en las críticas de Adorno a Hegel es la suposición de lo lógico como de suyo formal. En este sentido, Héctor Ferreiro ha explicado detalladamente cómo Adorno ha rechazado la idea hegeliana de idealismo absoluto asegurando que es "imposible"[42]. Las críticas de Adorno pueden bien entenderse dirigidas contra un idealismo subjetivo, pero no contra el idealismo de Hegel (FERREIRO, 2022)[43].

A pesar de que Adorno no justifica sus críticas detalladamente (O'CONNOR, 2011, 545; ROSE, 1978, p. 57) en sus, póstumamente publicadas, *Lecciones sobre dialéctica negativa* (ADORNO, 2020) encontramos un comentario crítico a la primera y más conocida transición de la lógica objetiva. El argumento de Adorno es el siguiente: si Hegel sostiene que el ser —con que comienza dicho primer movimiento— es indeterminado, entonces *supone* un "algo", un "sustrato", "aquello que en el ser es el ente" (ADORNO, 2020, p. 136). Adorno apela a la estructura del lenguaje: el lenguaje establece en este punto una distinción con fundamento: "Lo indeterminado" tiene

[40] En el original: "society imposes concepts on us, which we then reimpose on society […] due to a social process, the production of value in exchange. 'Meaning' is thus opaque".
[41] Un acercamiento crítico análogo puede encontrarse en la crítica de Dinerstein a los continuadores de Adorno en la teoría crítica contemporánea en América Latina. De acuerdo con esta autora, estas teorizaciones sucumben en un "miedo a la positivización" que les ha conducido a un silencio político (DINERSTEIN, 2023).
[42] En la obra de Adorno no se "ofrece un análisis detallado de la argumentación de Hegel en contra de la concepción formal de subjetividad que proponen Kant y el primer Fichte" (FERREIRO, 2022, p. 255).
[43] Como subraya Gibson, para Adorno, "el pensamiento de Hegel permanece atado a Fichte", entendiendo el frankfurtiano que "'Hegel literalmente superó el idealismo fichteano' reduciendo el otro al sí mismo. Es en contraste con *esta* concepción de Hegel que es desarrollada la dialéctica negativa" (GIBSON, 2002, 267).

carácter de sustancia. Sin embargo, en la primera transición, Hegel —así dice Adorno— "de manera subrepticia, en lugar de lo indeterminado coloca [posteriormente] la expresión 'indeterminidad'" (2020, p. 135); vale decir, en lugar de *unbestimmte*, coloca *unbestimmtheit* (HEGEL, 1986, pp. 103-4). Mientras "lo indeterminado" retiene la referencia a un "algo" carente de determinación, la indeterminidad sería puramente conceptual. Mediante esta sustitución terminológica, según Adorno, Hegel reduciría de antemano lo no-idéntico al concepto.

> Pero, en la medida en que Hegel sustituye esto [*lo* indeterminado] por "la indeterminidad", es endosado —Kant diría: con una subrepción— ya el concepto, es decir, la indeterminidad en sí, en lugar de aquello que es allí indeterminado. El mero pasaje lingüístico desde "lo indeterminado", que remite al sustrato, a la indeterminidad es ya el pasaje en dirección al concepto. Y solo esta esencia conceptual, que a través de ello es equiparada al ser —es decir, en el fondo, aquí ya un acto originario de la identificación, a través del cual es suprimido aquello que, en el ser, es el ente; es decir, aquello que no sería indeterminidad sino indeterminado—, solo este acto de identificación, digo, le permite a Hegel equiparar de inmediato este ser, como algo puramente conceptual, a su pura conceptualidad, es decir, justamente a esa indeterminidad. (ADORNO, 2020, p. 136)

Solo sobre con base en esta equiparación del ser con la indeterminidad se hace posible equiparar ser y nada: si el ser no fuera indeterminidad sino "lo" indeterminado, entonces el "algo" indeterminado no podría equipararse a la nada, y por ende se hubiera respetado al ente en tanto no-idéntico al pensar. "La entera filosofía hegeliana alcanza realmente la identidad —declara Adorno— solo por el hecho de que lo no conceptual es escamoteado desde el vamos" (2020, p. 137).

Esta crítica es el soporte de la opinión de Adorno de que es ilusoria la pretensión de Hegel de que las "transiciones" lógicas comporten un "mirar atentamente" el contenido de las determinaciones del pensar (O'CONNOR, 2011, p. 546; ADORNO, 1974, p. 29). La transición no muestra algo que ya estaba implícito y que la especulación se ocupa de mostrar. Más bien la transición sería, según Adorno, forzada, programática. Aquí se apoya la crítica de la positivización de lo dialéctico. Adorno piensa que, por referirse —*de suyo*— a algo "no-idéntico" a sí, el pensamiento

no podría encontrar en sí mismo su más allá de sí[44]. Lo lógico necesitaría —de por sí— de un otro que *no es otro de sí,* sino que es algo "no-idéntico", contrapuesto al pensar. Al igual que en Kant la subjetividad trascendental construiría el mundo a partir de lo indeterminado, Hegel, según Adorno, concebiría lo dado como algo de suyo indefinido. El pensar, según esto, no tiene ni puede tener consistencia por sí mismo. La objetividad del pensar no es posible si el pensar no se vincula con algo que simplemente no es el mismo. Solo apartándose de este presupuesto se posibilita, según Adorno, la operación hegeliana de absolutización del sujeto: se exige una instancia que le confiera determinidad a *lo dado* desde fuera. Y esa exigencia operaría, siguiendo a Adorno, como una reducción de lo dado —lo no-idéntico— al sujeto. Pero lo dado, en cuanto no-idéntico, permanecería —nos asegura Adorno— en su diferencia respecto al espíritu o sujeto que lo conoce. Según Adorno, Hegel forzaría esta reducción de lo no-idéntico, convirtiéndolo en una instancia del *concepto de* no-identidad. En realidad, para que el conocimiento pueda tener lugar, ha de respetarse lo no-idéntico. Esto tiene que ver justamente con la peculiar idea de dialéctica que Adorno defiende: el concepto debe referirse a lo no-conceptual, y no a sí mismo, so pena de no referirse a nada.

6 Una lógica radical contra toda reserva metodologista

En las introducciones a la *Lógica*, Hegel advierte reiteradamente que va a iniciar no de una manera histórica —esto es, contingente o arbitraria— sino científica. El ser puro de que ella parte, toma el contenido del saber puro producido por la conciencia inmediata como resultado del camino de su propia necesidad en la *Fenomenología* (HEGEL, 2019, pp. 186, 198, 215, 220-1; HEGEL, 1966, pp. 59-60). Con ello, asume el resultado del movimiento de la razón dentro de su historia, consistente en una comunidad humana que ha llegado a ser autorreflexiva (PÉREZ, 2010). El pensar puro, elemento de la *Lógica*, arranca pues de la crítica de la razón trabajada en la *Fenomenología*. Esa crítica tiene como resultado la idea de que el pensar nunca ha sido pensar formal, sino que siempre era ya experiencia de sí mismo; era siempre pensar-ya-mundo (FERREIRO, 2022). Así, en el comienzo de la *Lógica* ya hemos

[44] El resto del párrafo sigue la exposición de: FERREIRO, 2022.

"abandonado el saber de sí como saber de una cosa enfrentada a lo objetual" (HEGEL, 2019, p. 215), o que "interactúa" con ello. El pensar no se "refiere a" la experiencia histórica como a algo de suyo opuesto a sí mismo, sino que esta razón apetente hegeliana era siempre ya su autoconflictuante y autoproductivo contenido. Este es el motivo por el cual el elemento de lo lógico, sostiene Hegel, "contiene al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro" (2019, p. 199). No hay algún lugar aquí para lo no-idéntico como algo contrapuesto al pensar (una diferencia abstracta), porque el idealismo absoluto del proyecto hegeliano recoge eso que se presenta como no-idéntico como algo de lo que la comunidad humana —la razón en su historia (PÉREZ, 2010, p. 437)— ha hecho experiencia y ha superado (*Aufheben)*.

Ahora bien, esto no quiere decir que las categorías de la *Fenomenología* jueguen algún rol en la *Lógica*. El saber puro tiene que "retirarse" para hacer el inicio inmediato indeterminado; a pesar lo cual ese saber, dice Hegel, se ha "hundido" en el ser puro, sin dejar determinación alguna. En este sentido, el carácter indeterminado del ser puro inmediato con que Hegel inicia la lógica debe ser entendido como una "vía negativa" con la que Hegel está haciendo el inicio de la ciencia[45]. Se trata de una estrategia que se propone evitar la intromisión reflexiva del otro de sí mismo de la inmediatez —la mediación— con el propósito de cancelar la influencia, en el inicio, de un pensamiento no demostrado, pues ello comprometería al pensar sin presuposiciones. Justamente esto es lo que ocurriría si partiéramos con el "algo" con el que Adorno exige comenzar. Este "algo" no idéntico sería una reserva metodologista —en el sentido de la comentada crítica de Rose— en la que se perdería la carencia de presuposiciones que exige la lógica hegeliana, justamente porque este "ente" no podría ser cuestionado. Esto sería incompatible con la lógica radical que Hegel ha pensado. Pensar sin presupuestos exige, como escribiera Fernando Huesca:

> Que todo concepto filosófico (incluyendo interesantemente el de Dios) es por sí mismo parcial, preliminar y desarrollable ulteriormente, y rastreable, por lo demás, en su génesis

[45] Sigo en este punto la exposición de: Balladares, 2025.

> histórica y contextual, es un fundamento *sine qua non* del método dialéctico hegeliano. (2018, párr. 7)

Esto significará la necesidad de criticar especulativamente justamente lo que se supone como no-idéntico al pensar como una reserva que obstaculiza la comprensión de la racionalidad y necesidad en lo actual, por más espantosamente abominable que parezca su "condición". Y esto no para una reconciliación con ello, sino para darle alcance crítico, o, más bien, especulativo.

Referencias Bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.

–––*Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press, 1998.

–––*Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2005.

–––Crítica de la cultura y sociedad II. Madrid: Akal, 2009.

–––*Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.

–––*Lecciones sobre dialéctica negativa: fragmentos de las lecciones de 1965-1966*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.

AGUIRIANO, Mario. *El tremendo poder de lo negativo: Hegel y la idea de crítica*. Ponencia en el XIV Congreso AECPA. 8 de julio de 2021.

ÁVALOS, Gerardo. *Hegel actual. La paciencia de lo negativo.* Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana: Gedisa, 2018.

BALLADARES, Javier. Contribuciones a la Ciencia de la Lógica, Conferencia 1. ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? https://www.youtube.com/watch?v=9cmHEI7gjmg. 2 de enero, 2025.

BONEFELD, Werner. Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno. En: *Negativity and revolution: Adorno and political activism*. Ed. por J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler. London: Pluto press, 2009.

BONEFELD, Werner. y O'KANE, Chris. Adorno and Marx: negative dialectics and the critique of political economy. En *Adorno and Marx: negative dialectics and the critique*

of political economy. Ed. por Werner Bonefeld y Chris O'Kane. London: Bloomsbury Academic, 2022.

BUCHWALTER, Andrew. Hegel, Adorno and the Concept of Transcendent Critique. *Philosophy and Social Criticism*, *12*(4): 297-328, 1987.

DINERSTEIN, Ana. La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo. En *Marxismo Abierto contra un mundo que se cierra*. Ed. por A.C. Dinerstein, A. García Vela, E. González & J. Holloway (63-85). Buenos Aires: Herramienta, 2023.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Buenos Aires: Biblos, 2010

–––*Una trilogía de la revolución.* Ebook Prometeo liberado, 2012.

FERREIRO, Hector. Reseña de un desencuentro: Adorno lector de Hegel. *Apeiron, Estudios de Filosofía*, (17): 255-279, 2022.

FINLAYSON, James. "Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism". *British Journal for the History of Philosophy* 22 (6): 1142-1166, 2014.

GIBSON, Nigel. Rethinking an old saw: dialectical negativity, utopia and negative dialectic in Adorno's Hegelian Marxism. En *Adorno: A Critical Reader.* Ed. por Nigel Gibson, y Andrew Rubin, 257-291. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2002.

GUNN, Richard. En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En A. Bonnet, J. Holloway, S. Tischler (comps.), *Marxismo Abierto: una visión europea y latinoamericana* (pp. 99-146). Herramienta, 2005.

–––*Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*. Herramienta, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 1966.
–––*Ciencia de la lógica, I*. Madrid: Abada, 2019.

–––*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada, 2017.

––– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) – Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

–––*Wissenschaft der Logik: I. Die Objektive Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOFFMANN, Thomas. *Hegel. Una propedéutica.* Buenos Aires: Biblos, 2014.

HOLLOWAY, John, MATAMOROS, Fernando, y TISCHLER, Sergio. *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Herramienta, 2007.

HUESCA, Fernando. El legado de Hegel: método y sistema como elementos para la emancipación humana. *Reflexiones Marginales*, 2018.

KRAHL, Hans-Jürgen. The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory. *Telos Fall* 21: 164-167, 1974.

MAISO, Jordi. *Desde la vida dañada: la teoría crítica de Theodor W. Adorno.* Madrid: Siglo XXI, 2022.

O'CONNOR, Brian. Adorno's Reconception of the Dialectic. En *The Blackwell Companion to Hegel*. Ed. por Michael Baur & Stephen Houlgate, 537-555. Malden, MA: Blackwell, 2011.

PÉREZ, Carlos. *Dialéctica Negativa de Adorno, otro Hegel ausente*. Santiago: Clinamen, 2009

PÉREZ, Sergio. Filosofía Sin Presuposiciones: La Fenomenología Del Espíritu De Hegel. En C. OLIVA (Comp.). *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología.* Universidad Nacional Autónoma de México, p. 423-438, 2010.

PINKARD, Terry. “What Is Negative Dialectics?”. En A companion to Adorno. Ed. por P. Gordon, E. Hammer y M. Pensky, 457–471. New Jersey: John Wiley y Sons, 2019.

REYES, Jorge. Hegel’s Science of Logic and the “Sociality of Reason”. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 3 (2-3): 51-83, 2007.

ROSE, Gillian. *The melancholy science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno.* London: The Macmillan Press Ltd, 1978.

–––*Judaism and Modernity.* London: Verso, 2017.

–––*Hegel contra la sociología*. Madrid: Dos cuadrados, 2023.

STEWART, Jon. (ed). *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

THOMPSON, Michael. From Negative Dialectics to Critical Metaphysics: Adorno, Hegel and Marx on the Structure of Critical Reason. *Berlin Journal of Critical Theory.* Vol. 7, No. 1: 5-40, 2023.

–––*Descent of the dialectic: phronetic criticism in an age of nihilism*. New York: Routledge, 2025.

TUBBS, Nigel. Retrieving the universalism of critical sociology—Adorno, Hegel, and Rose. *Berlin Journal of Critical Theory*, 6(2): 5-30, 2022.

35. O apreciador da arte musical: Hegel, um melômano-esteta na vida acadêmica

https://doi.org/10.36592/9786554602655-35

Ney Alves de Arruda[1]

Resumo: Relembramos que Hegel construiu refinamento contínuo de seu gosto artístico. Hegel foi audiófilo constante dos grandes teatros onde passou, que apreciava concertos de música clássica, tanto apresentações sinfônicas, operísticas como música de câmara. Problematizando: teria sido possível que a larga caminhada por entre cidades e universidades onde lecionou-conferenciou tenha o influenciado na progressiva hermenêutica da música? Objetivamos compreender sua trajetória evolutiva como determinante para sua concepção filosófica acerca da estética musical. Desenvolvemos itens sobre as cidades da Alemanha onde laborou como professor e os compositores eruditos, seus favoritos. Resulta que de Berna, Frankfurt, Jena, Nuremberg, Heidelberg até Berlim, Hegel desfrutou da vida musical de todas essas cidades e universidades. Quando se pode concluir preliminarmente acerca de suas preferências musicais em Palestrina, Pergoleze, Gluck, Haydn e Mozart. Que apuraram sua hermenêutica estética sobre a música clássica. Mas, encontramos outros dados e fatos interessantes sobre Hegel, o esteta-melômano, que relatamos neste trabalho.
Palavras-chave: cidades, culturas, viagens, estética, música.

1 Introdução

A existência terrena de Georg Wilhelm Friedrich Hegel foi de muito esforço mental, muitos estudos multidisciplinares e muita disciplina corpórea. Parece que ele havia planejado os passos fundamentais que deu organizando progressivamente as atividades de ordem profissional. Sobretudo o estudo da filosofia e da literatura apuraram sua destreza intelectual para pensar o queria desta vida na virada dos séculos XVIII e XIX.

Desde tenra idade soube Hegel desfrutar da cultura musical bem desenvolvida da localidade alemã onde nasceu e iniciou seus estudos. Sobretudo veio a este mundo munido de um espírito elevado e curioso, sensível ao mundo das artes o bastante para se cativar pela música.

[1] Faculdade de Comunicação e Artes. UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil. E-mail: neyarruda@gmail.com

Os instrumentos de conhecimento contido nos livros que frequentou nas áreas da filosofia, literatura, história e música lhe abriram a mente para desejar cognir e apreciar outros povos, outras regiões e culturas. Sobretudo, viajar e experimentar outras usanças e práticas, outros costumes sociais. Então Hegel foi organizando sua história no sentido de que pudesse provar a estadia em outras cidades e países, o quanto mais pudesse. E não é que ele foi dando sorte nos empregos que conseguiu?

É nesse sentido que pensamos primeiro em fazer um exercício descritivo de caráter historicista, procurando mentalmente arrazoar o que teria encontrado Hegel numa cidade europeia do seu tempo. Imaginando quantos lugares interessantes visitou. Depois revisamos o roteiro das cidades concretamente por onde viajou e morou Hegel. E, sinceramente, não eram poucas urbes!

A seguir nos debruçamos sobre uma leitura crítica acerca de dados e fatos da vida de melômano levada por Hegel. A partir de uma pesquisa de autores a disposição fomos recompensados por uma visão acerca de algumas das relações humanas desenvolvidas por Hegel e os cidadãos, seus contemporâneos. Na sequência ensaiamos uma pequena análise da trajetória musicófila de Hegel, com fundamento numa cronologia de concertos por ele assistiu entre os anos de 1816 a 1831. Para tecer finalmente um conjunto de conclusões acerca desse percurso aqui proposto.

2 Algumas expectativas historicistas acerca das viagens culturais empreendidas por Hegel

Interessante refletir de pronto, sobre o gosto por viagens que todos nós humanos temos. Fazer as malas, escolher um roteiro, passar pelo rito de ultrapassar barreiras das distâncias, fronteiras e mergulhar em outras culturas, outras cidades, outros países – é sempre aprazível. Seguimos humanamente entusiastas desses percursos planejados. Na perspectiva de um pesquisador, Hegel foi um homem adepto das viagens nacionais e internacionais, estando além de seu tempo, se pensarmos que o filósofo Immanuel Kant que jamais saiu de sua cidade Königsberg, atualmente parte da Rússia, chamando-se hoje Kaliningrado.

Imagine as cidades visitadas por Hegel em todo o esplendor de uma histórica arquitetura e urbanística, dos centros preservados dessas urbes, catedrais, teatros de

ópera, relevantes igrejas, salas de concerto e prédios importantes, assim como galerias de arte e notáveis museus. A possibilidade de contemplação *in loco* de valorosos exemplares de obras de arte da pintura e escultura de cada uma dessas cidades visitadas; realmente foi muito atraente para Hegel.

Seguidamente, conceba-se então o contato com o "mundo vivido" dessas populações urbanas tão diferentes entre si. No tocante a aspectos das experiências acumuladas de convivência e progresso no estilo burguês de viver. Das concentrações urbanas visitadas, ou mesmo das cidades onde Hegel residiu. Além das exterioridades nas condições civilizatórias, por exemplo, a cultura gastronômica, como: pratos típicos das localidades visitadas, o ritual de preparo e temperos específicos para carnes, aves, frutos do mar, pescados, saladas e acompanhamentos. Nessa abordagem, que é o encanto da boa mesa, estão os vinhos regionais, os distintos tempos de preparo e amadurecimento. As cervejas locais que Hegel provou, os licores e bebidas como ponches, espumantes. Os adorados condimentos para assados, sopas, entradas e por fim, deliciosas sobremesas. Eis um lado prazeroso da vida de um viajante; e o nosso filósofo certamente construiu essa atenção ao paladar também, como qualquer adepto de viagens, visto que: "continuou [Hegel] se comportando como amante da comida e *connoisseur* do bom vinho" (PINKARD, 2001, p. 635).

Por entre esses restaurantes tradicionais, pubs, cervejarias, mercados públicos, confeitarias e cafés de rico passado histórico com suas refeições, lanches, aperitivos e cardápios imortalizados por gerações – viria também a cultura popular das vias públicas, os artistas ciganos, incomparáveis performers de rua e seus shows relâmpagos envolvendo destrezas corpóreas, malabarismos e ao violino, melodias romenas, húngaras entre outras.

A cultura urbanística dessas cidades excursionadas por Hegel, por certo criaram no imaginário do filósofo uma expectativa realmente correspondida em poder conhecer passeios públicos, praças, lagos, paços imperiais, jardins, castelos reais e riachos urbanizados. Por entre célebres ruas de comércio do centro dessas cidades experimentadas por Hegel, estavam também sedes de seminários teológicos e universidades, bibliotecas públicas, livrarias, jornais, antiquários, palácios, residências

de nobres e suas coleções de arte. Presumem-se os esplêndidos livros que adquiriu Hegel nessas turnês de sabedoria e estudo da humanidade.

Podemos idealizar inclusive, que ele tenha presenciado a celebração de muitas datas religiosas, épocas festivas populares decorrente dos costumes da população, dias municipais de comemorações contendo o intervir de grupos artísticos em quermesses, feiras de produtos locais e comidas regionais. Tudo isso continha muita informação sobre as manifestações da forma de vida dessas sociedades visitadas e convividas por Hegel.

No tocante ao nosso objeto principal neste singelo estudo: as experiências de Hegel diante da música de seu tempo nas cidades e nações por onde passou. É plenamente imaginável e concebível meditar mais sobre esse campo temático. Pois, idealiza-se aqui as orquestras sinfônicas e regentes que pode Hegel conhecer em noites de gala. Os solistas que alcançou a oportunidade de ouvir nos teatros municipais que obteve o ensejo de ocupar uma poltrona. Os grandes concertos para violino, piano entre outros instrumentos musicais que ele presenciou, as inúmeras sinfonias com as quais se pôde maravilhar.

Como hipótese principal, alimentamos também que Hegel tenha convivido com a arrebatadora música de câmara de imensa literatura musical, componentes das coleções de compositores consagrados do século XVIII da altura de Mozart, Haydn, Boccherini. Sem contar os grandes autores cameristas de sua época no século XIX, como Beethoven, Schubert, Cimarosa, Clementi. Dessa forma, Hegel provavelmente obteve o privilégio de escutar e presenciar em performances de virtuosismo e elevada interpretação, de vários grupos de câmara de seu tempo, de sua maturidade como filósofo. Com efeito, versa-se aqui sobre trios com piano, quartetos de cordas, quintetos e sextetos de sopros, recitais de violino com piano, quartetos de madeiras e quintetos de cordas com piano. Músicos instrumentistas brilhantes, por vezes de passagem em turnê internacional pelas salas de concerto das cidades, por onde também cruzou Hegel.

Sem dúvida foi alimento para o espírito da arte que habitava o filósofo, vez que significaram muitas experiências de apreciação cultural que favoreceram a lapidação na leitura crítica de Hegel com referência às suas interpretações estéticas da grande música de concerto.

3 Um possível roteiro das cidades vivenciadas e visitadas por Hegel

Hegel era um autêntico “viajero”, como diriam os espanhóis. Isto é, em português, um viajante, um amante compulsivo de viagens. A Alemanha começou a construir estradas de ferro em 1835. Portanto, as viagens de Hegel foram feitas em diligências expressas ou carruagens do correio (HEGEL, 1984, p. 709).

Nosso filósofo nasceu em Stuttgart a 27 de agosto de 1770. Mesmo ano de nascimento de Beethoven. Sua cidade natal já era no derradeiro quarto do século XVIII um importante centro cultural em terras alemãs. Em 1773 Hegel ingressa na Escola Primária; em 1775 está matriculado na Escola Latina. Conforme os pesquisadores Canfora; Froeb (2025), Hegel estudou ainda em Stuttgart a partir de 1780 no *Gymnasium Illustre* até os 16 anos. Com 8 anos Hegel lê a coleção completa da obra de Shakespeare. Naquela escola aprendeu grego, latim, francês, inglês.

Já em 1788 vai para a cidade de Tübingen com o objetivo de estudar no Seminário Teológico Protestante e Faculdade de Filosofia da Universidade de Tübingen como bolsista do duque local. Dos 16 aos 20 anos estuda até se doutorar em 1790 com o título “Magister der Philosophie” (20 anos). Nessa época divide quarto com Hörderlin e Schelling.

Ao que tudo indica, Hegel não queria seguir a carreira de pastor religioso. Então, ele abraça a profissão do ensino e ultrapassa o território das terras germânicas. Nesse sentido, em 1793 começa um trabalho internacional em Berna (Suíça) como professor-tutor (aos 23 anos) educando os filhos de uma rica família, os Von Steiger. Na realidade, Hegel gostaria de ter mais tempo livre para estudar filosofia e literatura. Estabelece um ciclo de amigos intelectuais naquela cidade. Em 1796 é publicado o seu Diário de Viagens aos Alpes Bernenses.

A família Von Steiger e Hegel passavam férias na cidadezinha da localidade rural suíça de Tschugg Bei Erlach onde estava a majestosa vinícola dos Von Steiger, perto de Berna onde havia uma bela residência da família dotada com uma grande biblioteca atualizada repleta de coleções de filósofos de vários países. Ali Hegel passava várias horas do dia e da noite. Ao depois, em 1796 aos vinte e seis anos, o jovem Hegel realiza viagem à Geneve, de visita provavelmente “turística” com agenda livre para seus largos passeios por museus, galerias e catedrais.

Logo, Hegel não perdia tempo em buscar novas atividades profissionais e vivenciar novidosas cidades. Quando em 1798 passa a residir com 28 anos na cidade de Frankfurt para ser o tutor da abastada Família Gogel, mediante vaga conseguida por Hörderlin. Nessa cidade se registra muita cultura, lazer e contato social. Em 1799 morre seu pai, quando regressa a Sttutgart para os funerais**.** Esse é o ano em que Beethoven compõe sua famosa Sonata Patética para piano solo.

De novo na estrada, em 1800 aos trinta anos Hegel visita a cidade de Mainz na Alemanha, a qual já mantinha uma sólida tradição de cultura em várias áreas da arte. Um ano mais tarte vai morar na cidade alemã de Jena, onde escreve dissertação para a conquista da posição de "Privat-dozent". Se diz que Hegel estava alegre com a "vida barata e boa cerveja" da localidade. Ele mostrava-se empolgado com a vida intelectual da cidade. Em 1862 funda com Schelling a "Revista Crítica de Filosofia". Entre 1803-1806 profere cursos na Universidade de Jena.

De novo e com muito gosto por seu prazer investigativo de cidades e culturas locais, Hegel volta a se encontrar literalmente, com o pé na estrada, momento em que em 1804 viaja para a cidade de Göttingen (região de Harz). Hegel tinha lá sua consciência acerca do que almejava de sua vida profissional como docente. Assim que em 1805 vai para Weimar onde se torna professor extraordinário naquela cidade. Nesse mesmo ano tenta uma vaga na universidade de Heidelberg, uma tradicional e histórica cidade do conhecimento filosófico alemão.

Sempre disposto a sofrer as transformações que lhe eram conferidas por seus desejos profissionais, Hegel muda-se para a riquíssima urbe de Bamberg, já de muitas tradições culturais em 1807 aos trinta e sete anos, quando publica a primeira versão de sua obra "Fenomenologia do Espírito". E nasce seu filho Georg Ludwig Friederich Fischer, havido fora de casamento com uma governanta, com quem não queria se casar. Ali se torna editor do jornal *Bamberg Zeitung*.

No próximo ano Hegel já está em outra cidade, pois entre 1808 a 1816 se torna Reitor do *Aegidien Gymnasium* em Nuremberg. Em 1810 foi criada a Universidade de Berlin e Beethoven compõe a Suíte Orquestral *Egmont*, op. 84 com dez movimentos para soprano, narrador e orquestra com base em poema de Goethe. Em setembro de 1811, aos 41 anos se casa com Marie Helene Susana Tucher, quando suas atividades

culturais podem até ter diminuído um pouco. Mas, como se verá, não suas viagens de investigação social. Hegel teve dois filhos Karl e Immanuel com sua esposa.

De fato, Hegel "cai na estrada" novamente em 1815, quando visita Munique. Regressando uma vez mais a Heidelberg no ano de 1816, quando o nosso filósofo conquista aos 46 anos, o cargo de professor de filosofia na universidade daquela cidade. No mesmo ano de 1816 o incansável Hegel já morando em Heidelberg faz visita de algumas semanas à Viena, Praga, Países Baixos e Paris.

Em 1818, Hegel aos quarenta anos, logra conquistar a cadeira de Fichte (em vacância desde 1814) na disciplina de filosofia da universidade de Berlim. Realmente começa em 1818 suas aulas sobre Estética. Hegel se encontrava em razoável situação financeira. Entre 1818 a 1829, Hegel leva uma vida muito voltada para a frequência em teatros, salas de concerto, galerias, museus, balé e ópera. Publica artigos, notas e resenhas sobre artes para os jornais de Berlim. Somente em 1835, seu aluno Heinrich Gustav Hotto publica a coletânea de palestras e anotações discentes de aulas de Hegel sobre Estética. Em 1818 Schopenhauer publica "O mundo como vontade e representação".

Curiosamente, sua aspiração por apreciar cidades, culturas e populações nunca encontrou satisfação plena, vez que estava sempre interessado em conhecer novas localidades. Assim, Hegel fez visita em 1819 à ilha alemã de Rügen. Mesmo ano em que o compositor Franz Schubert compõe seu apreciado "Quinteto para dois violinos, viola e dois violoncelos". Em 1820, aos 50 anos, Hegel visita a cidade de Dresden e se detém com acuidade na arquitetura renascentista do centro histórico. Além de visitar exposição de pinturas italianas da Renascença naquela localidade. Sua situação financeira lhe segue proporcionando viagens com alguma quantidade de conforto. Em 1820 saem as últimas sonatas para piano de Beethoven. Hegel é nomeado membro da Comissão de Investigação Científica de Brandemburgo. Segue meditando e lecionando (1820-1829) sobre Estética.

Hegel descansa por um tempo, mas logo está refeito para igualmente seguir o roteiro de suas viagens de investigação cultural. Assim é que em outubro de 1822 visita as cidades de Magdeburg, Colónia, Antuérpia, Bruxelas, Bruges, na região da Renânia, Holanda e Bélgica, bem como em Colônia onde estuda as pinturas medievais da catedral dessa cidade. Vale recordar que 1822 é o ano do grito da independência

do Brasil por Dom Pedro I e, também é o ano em que o filólogo Jean-François Champollion decifra a Pedra da Roseta (traduzindo então a escrita egípcia hieroglífica).

Em 1823, aos 53 anos visita a cidade de Leipzig onde já havia trabalhado o compositor Johann Sebastian Bach. Nesse ano, Beethoven compõe a 9.ª Sinfonia "Coral". E na sequência, Dresden e Praga em setembro de 1824, Hegel retorna em visita a essas cidades. Finalmente, Viena é visitada em outubro daquele mesmo ano, momento em que Hegel assistiu a todos os espetáculos no teatro da Ópera de Viena, especialmente o compositor italiano Rossini. Em 1826, em seu 56.º aniversário ganha de seus amigos uma caneca de prata, como bom admirador da cerveja, que logicamente foi em vida.

Até aqui o roteiro cultural de viagens de Hegel é um verdadeiro sonho de qualquer mortal: conhecer povos, estrutura urbanística de várias cidades internacionais de muitos países. Aos cinquenta e sete anos, Hegel se mantém com energia para viagens. É quando entre agosto e outubro de 1827, o filósofo visita Paris, a capital francesa e fica hospedado perto do Palácio de Luxemburgo e do Teatro Odeon. Lembramos que 1827 é o ano da morte de Beethoven. No regresso Hegel volta pela Renânia e visita Goethe em Weimar. Em 1829 é eleito reitor da Universidade de Berlin. Em setembro desse ano, aos 59 anos faz nova viagem à Praga e se encontra acidentalmente com Schelling. Vai a Weimar e se reúne de novo com Goethe. Hegel falece aos 61 anos em Berlim por ter ingerido água sem ferver (e contrai cólera), mas deixa este mundo, dormindo em 14 de novembro de 1831.

Hegel conheceu mais de 27 cidades em cerca de 07 países. Sem dúvida, um grande feito para o seu tempo. Sua disposição por aferir culturas diversas, por vivenciar distintas cidades foi extraordinária, considerando os meios de transporte da primeira metade do século XIX, além de família, filhos, funções de gestão administrativa dos postos que galgou. Isto sem contar suas atividades profissionais na docência e na escrita filosófica.

4. Alguns comentários críticos de determinados dados e fatos sobre a vivência do filósofo com a música

Cumpre considerar inicialmente que em 1787, Hegel com 17 anos, estava profundamente concentrado em suas leituras, entre elas, de Virgílio, Cícero e da trigonometria. Mas planejava comparecer a tantos concertos quanto fosse possível. Escreve Hegel em seu diário a 1.º de janeiro daquele ano: "despois de comer, eu quis ler só um pouquinho de *Sophiens Reise* ("Los viajes de Sofía"), porém não pude mais até o final da tarde, quando parti para o concerto" (KAUFMANN, 1972, p. 32). Isso talvez seja um vestígio claro de que Hegel já dava sim, evidente importância à música, tanto quanto para a literatura.

Parece patente que Hegel, desde o princípio de sua formação intelectual, alimentou a forte vontade de conhecer outras nações, outras culturas. O desejo de viagens e seus objetivos por parte de Hegel progrediram no sentido de cognir como se constituía a vida moderna nos países tidos de vanguarda como Suíça, Holanda, Bélgica, França. Em 1803, Hegel se encontrava em Jena e comentou com Schilling sua vontade de projetar uma incursão pela Itália (PINKARD, 2001, p. 642). Em realidade, ao abraçar a carreira docente, Hegel talvez tenha sentido que isso lhe traria a possibilidade de praticar suas viagens por nações estrangeiras.

De fato, o filósofo empreendeu suas primeiras excursões de estudos e pesquisas sociais, de início sob suas próprias custas. Mas em 1822 recebe uma bolsa de estudos para seguir desenvolvendo suas viagens de investigações culturais. Tratava-se de um subsídio excepcional outorgada pelo estado com aval de altas patentes da época como Hardenberg, onde sua esposa não poderia ir, visto que se versava sobre viagens concebidas como profissionais. A ponto do ministro Karl von Altenstein escrever, como justificativa que Hegel à época: "é, sem dúvida, o filósofo mais profundo e mais sólido que possui Alemanha" (D'HONDT, 2013, p. 245). O que foi claramente um impulso esperado por Hegel para tocar seu grande projeto de pesquisa com possíveis desdobramentos filosóficos e estéticos. Visto que seguiria agora com maior conforto estudando a arte, a música e os costumes sociais de magníficas cidades europeias.

Não obstante a grandeza espiritual desse empreendimento investigativo de Hegel, há que se comentar algo sobre três influências, inclusive musicais externas sobre o filósofo. Ele que foi um amigo fiel, como se sabe, de vários pensadores do seu tempo como Hölderlin e Schelling. Além disso, também alimentou uma devotada dedicação por homens de excelente formação do quilate de Zelter, Thibaut e Klein. Começando pelo primeiro, o maestro Karl Friedrich Zelter, o qual possuía um perfil extremamente conservador que sempre enalteceu Haydn e Mozart. E desencorajou Hegel de se aprofundar no que propunha Beethoven. Afirma Pinkard, que "Hegel compartilhava em grande medida o gosto musical de Zelter" (2001, p. 774). Aqui temos uma singela pista de que o maestro Zelter tinha muita influência sobre Hegel (e, inclusive sobre Goethe), a ponto de alcançar seus interesses estéticos no sentido de deixar Beethoven e Schubert num segundo patamar musical. E Zelter ainda justifica uma questão técnica sobre poesia e melodia para se colocar em oposição à Beethoven naquelas décadas do século XIX. Dizendo que Beethoven queria igualar o efeito estético da melodia ao mesmo nível da poesia no canto, como elemento da música. Algo inaceitável para Zelter que também orientou Mendelssohn, naquelas quadras iniciais dos anos de 1800.

Com referência ao segundo amigo, Anton Friedrich Thibaut, este foi jurista e estudioso da música que mantinha um grupo musical chamado *Singverein* em Heidelberg, o que entusiasmou fortemente a Hegel. De fato o filósofo trabalhou em Heidelberg nesse tempo de 1816 a 1818, ano em que conquistaria uma vaga na Universidade de Berlim. Segundo Valerio Verra, o musicólogo Thibaut traz o frescor da chamada "revalorização romântica da dimensão simbólica da arte no romantismo de Heidelberg" (1988, p. 208). A benéfica abrangência de Thibaut sobre o espírito de Hegel poderia ser constatável materialmente quando este escreve em carta a 29 de julho de 1825 (HEGEL, 1984, p. 372), noticiando que recebeu um novo libro de Thibaut intitulado "Sobre a Pureza da Música como Forma de Arte" e que aprovava todos aqueles argumentos.

Em se tratando do terceiro amigo, o maestro e compositor Bernhard Klein. Tem-se que Hegel fortaleceu laços de amizade com ele ao tempo de convivência igualmente em Heidelberg. Se esclarece que essa amizade se prolongou em Berlim quando Klein foi chamado a integrar com Hegel, e juntos foram membros do Instituto

de Música Sacra. Momentos de muito ativismo cultural que Pinkard informa: “Hegel e Marie [sua esposa] assistiram a uma representação de *Don Giovanni* de Mozart dirigida por Klein no outono de 1820” (2001, p. 583). Nisso, comentários sobre Rossini ressoavam em Berlim, cuja música desse compositor não era tão bem aceita para os padrões musicais germânicos. Inclusive o casal Klein, assistindo a uma das óperas rossinianas em Viena, declarara se tratar de obra um tanto quanto tediosa (PINKARD, 2001, p. 657); comentário esse, que talvez tivesse chegado informalmente aos ouvidos de Hegel. Enfim, estes são três amigos do filósofo, sendo o primeiro claramente um influenciador cultural da época que desdenhava da pujança estética presente na música romântica de Beethoven e Schubert.

Por outro lado, sempre foi necessário tomar cuidado com afirmações que poderiam se desdobrar no futuro histórico. Fazemos alusão a algumas opiniões pessoais de Hegel que teriam o condão de conseguir alguma repercussão. Por exemplo, uma de suas manifestações sobre Johann Sebastian Bach, mais uma vez, possivelmente influenciado por Zelter. De que “Bach não era música autêntica, ou que a música havia progredido desde então” (IANNELLI; OLIVIER; VIEWEG, 2020, p. 11). Talvez insinuando a inutilidade de Bach para a música alemã e europeia do século XIX. Quando a própria história se encarrega de promover uma peculiar desforra, ocasião em que Hegel testemunhou o ressurgir da obra do sublime mestre do barroco alemão. “Foi reproduzida a Paixão Segundo São Mateus de Johann Sebastian Bach sob a regência do aluno de Hegel, Felix Mendelssohn-Bartholdy. Sabe-se que Hegel assistiu às duas apresentações de 11 e 23 de março de 1829” (RAPOSO, 2019, p. 141).

É nessa toada que Hegel se omite de valorar Beethoven. É bem verdade que o filósofo ouviu a música do mestre de Bonn em audições privadas nas casas de amigos, além de salas de concerto. Porém, talvez essa ideia de veneração a Beethoven tão celebrada naquela Alemanha não conviesse, pois não ornava com a postura que Hegel gostaria de sustentar. Quiçá não coubesse na mente de Hegel participar dessa legião de tietes e fãs beethovenianos, simplesmente pela necessidade de manter uma atitude rigorosa e isenta, própria de um esteta da arte musical. Os pesquisadores Iannelli; Olivier; Vieweg consideram que “o culto a Beethoven era extremamente vívido naquela época em Berlim, especialmente entre os amigos de Hegel, como Mendelssohn Bartholdy [e] musicólogos como Adolf Bernhard Marx” (2020, p. 11). O

chamado “silêncio eloquente sobre Beethoven, como diria Dahlhaus” (RAPOSO, 2019, p. 48), praticado por Hegel, possivelmente tivesse ocorrido por uma motivação clara para esse mencionado silêncio magníloquo, a ver: 1) Quem sabe, um encontro infeliz entre os dois (filósofo e compositor) não relatada e, portanto, ocultada: quando o risível e misantropo Beethoven tivesse praticado alguma espécie de grosseria com acentuada falta de afabilidade em desfavor de Hegel? 2) Quem sabe, o filósofo não se vergou a autoridade representativa no campo musical de Beethoven, preferindo por capricho pessoal, versar sobre um autor menor como Rossini? 3) Quem sabe, a imponência germânica contida na estética da música de Beethoven ofuscaria a grandiloquência da obra filosófica hegeliana no campo musical e tornaria “lugar comum” elogiar Beethoven; e assim provocar uma diminuição do significativo impacto na força epistemológica da escrita de Hegel sobre a estética da música? São indagações que aqui realizamos, possivelmente para nutrir um bem-vindo e respeitoso debate.

Ao certo Hegel sabia extrair proveito de uma audição musical, vez que ele assistiu inúmeros concertos e óperas em sua vida buscando se ilustrar: estudando obras, compositores e intérpretes. O filósofo constatou que na música instrumental havia um momento em que desapareceria toda determinação em favor da “liberdade do artista virtuoso, que põe em prática a ‘subjetividade no ato’, fazendo do capricho e da improvisação, o elemento fundamental da música” (FLÓREZ MIGUEL, 2018, p. 175). Pois bem, em março de 1829, o violinista Nicoló Paganini chega à Berlim e permaneceu três meses ofertando concertos públicos e admissíveis recitais privados. Evidente que Hegel o assistiu e isso lhe provocou a abertura de uma dimensão conceitual para escrever e palestrar sobre o virtuosismo: “Hegel, que sempre foi bastante reservado em relação à virtuosidade artística que o indivíduo coloca acima da obra, e que lhe impõe sua própria marca a tal ponto que somente o próprio artista é capaz de mostrá-la com vantagem” (IANNELLI; OLIVIER; VIEWEG, 2020, p. 18). Ou seja, assistir aos concertos de Paganini fez Hegel adiantar-se e refletir que as modalidades musicais do capricho e da improvisação seriam formas de externar o peculiar tema da virtuosidade por parte do músico instrumentista no século XIX.

Um ponto argumentativo que nos provoca algo de perplexidade é o verdadeiro fanatismo de Hegel por ópera, quase um culto avassalador sobre o espírito do filósofo.

Sua ida para Viena, orientada pela cantora lírica Srta. Anna Milder-Hauptmann, parecia ser objeto de intensa ansiedade para Hegel. Ele que vinha de trinta e seis horas de viagem, percorrendo em diligência por estrada de terra, cerca de duzentos e vinte e cinco quilômetros desde a cidade de Praga. Chegou à capital austríaca extremamente excitado e tão afoito como um adolescente nos dias de hoje, diante dos parques da Disney em Orlando. Terry Pinkard nos conta que "Hegel, sem ainda ter recuperado sua bagagem da alfândega e vestido, como ele disse, 'com o desalinho da viagem', foi direto para a ópera às sete e meia" (2001, p. 655). Isso incluso, porque ele estava atento ao que permanecia em cartaz nos teatros de peças dramáticas também. Nas palavras de Hegel: "no teatro, por exemplo, todos estão fartos das histórias cotidianas da economia doméstica e de sua representação natural" (1989, p. 146).

Hegel em sua viagem à Paris conheceu com a devida retenção o Louvre em companhia de um amigo Victor Cousin. Mas parece que nada foi mais consistente do que suas deslumbradas irrupções pelo mundo da ópera. "Não faltam descrições precisas e julgamentos apaixonados sobre atores e intérpretes de toda a Europa, entre eles a admiração pelas qualidades da cantora italiana Rosmunda Benedetta Pisaroni em *Semiramide*, de Rossini" (IANNELLI; OLIVIER; VIEWEG, 2020, p. 13). Ópera de lavra daquele compositor que estreou no Théâtre Italien, em Paris em 1827, momento em que Hegel a assistiu. Nisso, recordemos as afobações do filósofo para chegar ao teatro da ópera na frente da Universidade de Berlim. Reginaldo Raposo nos relembra que "assim que o sino da universidade houvesse batido as seis horas e que ele houvesse completado sua sentença, via-se ele adentrando apressadamente na casa de ópera logo em frente, onde era apresentada uma ópera de Gluck" (2019, p. 47).

Quer nos parecer que Hegel jamais conseguiu diluir plenamente sua paixão pela ópera. Aos 33 anos em carta de 16 de novembro de 1803 morando em Jena, Hegel escreveu à Schelling, na qual transpirava otimismo e expectativas de novos espetáculos na forma de noveis montagens operísticas e demonstrava sua ansiedade por inovações artísticas (HEGEL, 1984, p. 69). Quer nos parecer que já em 1803 o espírito de Hegel está totalmente arrebatado por sua idolatria pela ópera. Nosso filósofo detinha um bom círculo de amizades por entre músicos, cantoras e maestros: cantoras Pauline Anna Milder, Henriette Sontag. maestro Heinrich Beer que regia óperas, compositores Meyerbeer e Weber. A cena musical de Berlim expressa uma

relação dicotômica entre gostos e interesses dos amantes da música: de um lado, a ópera italiana (música de fácil assimilação, transbordante e sedutora melodia, tramas leves e cômicas). De outro lado, a ópera germano-romântica (de caráter trágica, densa, cuja trama era carregada de disputas morais). Iannelli; Olivier; Vieweg destacam que "assim como Zelter, Hegel critica o rasgado, o falsificado, o procurado e ataca em sua última palestra aquele gosto pelo fantástico e diabólico, típico da ópera romântica alemã" (2020, p. 12). Assim, seria provavelmente visível o supremo gosto hegeliano voltado ao estilo das óperas italianas.

Na Viena do século XIX, período em que Gioachino Rossini também estava ativo, destacam-se outros compositores como Franz Schubert, Hector Berlioz. Ludwig van Beethoven e se perpetua a obra de Joseph Haydn. De maneira geral, na Europa dessa época também estavam lá Vincenzo Bellini e François Chopin. Pinkard explica que "Hegel, normalmente tão sério, agora estava tão alegre e comunicativo quanto jamais se poderia ter suspeitado em Berlim, pela maneira como expressava seu entusiasmo por Rossini" (2001, p. 661). São vestígios de um comportamento mental, em que se poderia identificar o desinteresse de Hegel por outros contemporâneos compositores de seu tempo.

Em carta de Viena a 24 de setembro de 1824, para sua esposa, Hegel escreve: "anteontem, como não havia teatro italiano, mas sim balé de pantomima, assisti à mundialmente famosa comédia pastelão 'Kasper!' no Teatro Leopoldstadt" (1984, p. 619). Pois bem, as experiências estéticas de Hegel como espectador eram incansáveis. Mas nem por isso, assistiu sempre a excelentes espetáculos. Pois, talvez alguns tivessem certos sinais de gosto duvidoso como pantomimas. De certa forma, Hegel acaba demonstrando sua falta de interesse por assistir outra coisa que não fossem óperas, em essência, italianas. E na ausência delas se flagrava escrevendo sobre a pretensa mediocridade ou vulgaridade de shows vistos. Mesmo assim, Hegel aparentemente não se esmerava em ouvir outros compositores que não estivessem ligados à tradição de Rossini. Hegel parece não ter tido empenho em pesquisar outras modalidades de manifestação musical como a música de câmara ou a música sinfônica que sobejavam em Viena, ao tempo de sua viagem de pesquisa estético-cultural.

Nessa altura de nossa exposição, Cirilo Flórez Miguel aporta significativa reflexão, quando diz que "a época de Hegel é o tempo da 'Revolução Francesa', da qual a 'sociedade civil' emerge na Europa, tendo a 'burguesia' como sujeito" (2018, p. 174). Hegel é considerado um filósofo do tempo de grandes transformações na cidadania, no direito, nas relações entre estado e sociedade. Tudo bem, mas Hegel no campo da música poderia ter demonstrado ser talvez mais um homem de sua época, da Revolução Francesa, buscando não ceder totalmente a influência de Zelter. E ter investigado mais amplamente a música de seu tempo, como a encontrada em Beethoven, Schumann, Schubert, assim extrapolando seu próprio mundo de conforto e gosto pessoal por Rossini, Gluck e Weber.

Outro pujante argumento que sobressai dos pesquisadores Ianelli; Olivier; Vieweg é que Hegel foi um aficionado da ópera, na qual diversas formas de arte, a música com a poética do libreto e a cenografia, como um ajuste do pictórico e do arquitetônico, se fundem. "O filósofo vê a voz humana como o instrumento principal; seu interesse especial reside nas obras de Mozart, Gluck e Rossini" (2020, p. 11). O curioso em todo isso é que Hegel escreve sua estética da música pensando em Rossini, em um personagem encarnado como barbeiro cínico de óperas bufas e peças comerciais para divertimento sem uma necessária seriedade e profundidade artística. Hegel elegeu Rossini para sua admiração e justifica essa escolha pautado numa subjetividade analítica: a concedida "liberdade" do compositor italiano aos cantores líricos intérpretes. Teria sido essa então uma justificativa manifestada por Hegel. Sim, em realidade, leia-se outra consideração: "dentro do debate da época, Hegel, ao contrário da maior parte de seus conterrâneos, determinadamente toma partido de Rossini, cujas obras pôde ouvir em Viena e Paris na interpretação de cantores italianos" (RAPOSO, 2019, p. 145).

Hegel estava realmente impressionado com as óperas de Rossini, mas sobretudo acerca da liberdade que Rossini concedia aos cantores. É frágil essa visão porque os cantores seguiam o que estava escrito na partitura musical de suas respectivas vozes. Essa "liberdade" de Rossini estava também no campo da liberdade interpretativa da qual sempre gozavam os músicos. O importante aqui é observar uma certa desconsideração aos compositores daquela época, que fazia parte do repertório sinfônico das orquestras. E o rol de peças de música de câmara versados pelos

conjuntos musicais camerísticos que Hegel ouviu nas chamadas “veladas musicais” (PINKARD, 2001, p. 475), em casas de amigos como Thibaut, além de deixar de considerar toda a riqueza da música dos compositores de usa época.

Não obstante a essas questões, há que se considerar que Hegel tinha uma sensibilidade estética formidável que se materializava em sua visão especialmente imaginativa de caráter sensacional do fenômeno estético que estivesse sob seu estudo. Quando o filósofo entrava num teatro para assistir a uma ópera, ele via as cores, iluminação, cenários, vestimentas, músicos da orquestra no fosso do teatro, maestro sob o podium, cantores líricos trajando as indumentárias caracterizantes de época. E Hegel se punha a meditar sobre a imaginável vinda de uma futura arte que fundisse imagem e som. Estava ele prevendo o cinema, como resultante aperfeiçoada da arte operística? (ARRUDA, 2022, p. 10).

5 Breves apontamentos sobre duas cronologias de concertos assistidos por Hegel de 1816 a 1831

Da eminente lavra do professor Alain Patrick Olivier, surgem duas preciosas cronologias de apresentações musicais presenciadas pelo filósofo em foco. Primeiramente de performances apresentadas em Heidelberg de 1816 a 1818, organizadas pela sociedade musical *Singverein* de Thibaut e pelo maestro Bernhard Klein. Época em que Hegel com quarenta e seis anos morava e lecionava na universidade daquela cidade. Durante esses três anos, Hegel assistiu apresentações de obras musicais de Bach, Händel, Palestrina, Lassus, Durante, Lotti e Caldara (OLIVIER, 2003, p. 267). Um repertório que oscilava entre compositores do barroco e da renascença.

Ao depois, no tocante acerca do período temporal subsequente de 1819 a 1831, as experiências musicais de Hegel se referem já ao último período de vida relativo à residência e docência praticada na Universidade de Berlim, além de viagens à Viena e Paris. Trata-se de uma brilhante e pormenorizada tabela cronológica em que o professor Olivier descreve locais dos concertos, intérpretes e obras executadas dos compositores frequentados por Hegel (OLIVIER, 2003, pp. 268-274). A qual podemos sintetizar respeitosamente da seguinte forma:

Ano	**Principais compositores e n.º de obras assistidas por autor**	**Outros compositores**
1819	Berlim = Gluck 02, Händel 02, Mozart 01	Zelter, Klein, Sacchini, Graun
1820	Berlim = Mozart 02, Gluck 01	Klein
1821	Berlim = Gluck 03, Händel 02, Weber 02, Rossini 01	-
1822	Berlim = Beethoven 01	Sacchini, Klein
1823	Berlim = Mozart 01	Klein 02
1824	Berlim = Mozart 01, Weber 01, Rossini 01	Romberg, Spontini, Reichardt
1824	Viena = Rossini 08, Mozart 01	Mercadante
1825	Berlim = Weber 01	-
1826	Berlim = Gluck 02, Rossini 01, Mozart 01	Auber
1827	Paris = Rossini 02, Haydn 01	Morlacchi, Sacchini
1828	Berlim = Weber 01	Spontini
1829	Berlim = Ressurgimento de Bach sob regência de Mendelssohn, Paganini	-
1830	?	-
1831	Berlim = Gluck	Graun, Panny

(Fonte: OLIVIER, 2003)

Importante considerar com nossas homenagens ao professor Otávio Chimenti, que há um esmagador comparecimento nesse período em Berlim, Paris e Viena do filósofo Hegel a apresentações operísticas, tanto do acervo de obras dos compositores principais, assim como dos outros autores mencionados e menos conhecidos na História da Música. Daí sobressai um desdobramento na forma de uma outra consideração de caráter estatístico entre 1819-1831, a saber:

Compositores	**N.º de obras (óperas) assistidas**
Rossini	13
Gluck	09
Mozart	06
Weber	05
Händel	04

(Fonte: OLIVIER, 2003)

Ou seja, extrai-se dessa compreensão acima exposta que Hegel possivelmente além de escolher a ópera como sua ferramenta fundamental de meditação análise estética da música, também resulta por aclarar quais são seus compositores prediletos em Rossini, Gluck, Mozart, Weber e Händel. Evidente que faltam dados acerca dos outros períodos vivenciados nas cidades visitadas e nos locais onde Hegel residiu e lecionou. Sem dúvida, tema para o saudável debate acadêmico entre os dedicados pesquisadores hegelianos. Contudo, se observa em Hegel a formação auditiva no barroco de Händel, o refinamento do gosto musical no classicismo de Mozart, e a vivência romântica em Weber, além da ópera cômica italiana de Rossini. Com efeito, são sentidas as ausências no olhar de Hegel sobre distintos compositores e menção de outras frequências em concertos com obras de autores contemporâneos do filósofo como Schubert, Chopin, Cherubini, Carl Phillip Emanuel Bach, Boccherini e Beethoven.

6 Conclusões

Iniciamos esta pesquisa com levantamento de dados procurando identificar o roteiro original de cidades pelas quais Hegel teria vivido ou visitado. Como constantes apreciadores da estética musical em Hegel, criamos uma expectativa sincera de perceber vários compositores, orquestras e solistas que Hegel tivesse assistido. Queríamos ter encontrado dados sobre memoráveis concertos de orquestras sinfônicas presenciadas pelo filósofo. E fantásticas performances de música de câmara. Era nossa hipótese favorita neste trabalho, como amantes dessa formação musical do século XVIII que foi aperfeiçoado no século XIX, visto que os grandes mestres como Beethoven e Schubert acompanharam Haydn e Mozart na confecção de páginas musicais extraordinárias interpretadas até nossos dias por excelentes grupos camerísticos internacionais.

Mas as inúmeras sinfonias compostas desde Haydn e a imensa quantidade de música de câmara criadas também desde Mozart, ao que tudo indica pela insuficiência de dados (até aqui), parece que não receberam um expressivo tratamento de estudo estético por Hegel em seu tempo, nem sequer relatos de assistência nas grandes salas de concerto convividas pelo filósofo. Os arquivos do jornal *Bamberg Zeitung*, se não foram devidamente esgotados como jazida de ouro, talvez detenham resenhas musicais de Hegel, de quando foi editor. É verdade que o filósofo frequentou recitais noturnos privados em casas de ilustres famílias – récitas estas conhecidas como “veladas musicais”, o que poderíamos chamar de “saraus secretos”. Porém, ao que se percebe, não há concreta menção, nem em cartas (encontradas) sobre esses concertos camerísticos, a não a apresentação de uma ou outra cantora lírica aqui ou ali, acompanhada possivelmente de piano.

Salta aos olhos a influência do maestro Zelter sobre Hegel. Para além da amizade, dos concertos, jantares e da convivência fraterna, entende-se de forma preliminar que Hegel possivelmente, tenha se submetido voluntariamente a douta autoridade argumentativa de Zelter que além de maestro era compositor. Isso, acerca da distância que foi mantida de determinados compositores como Beethoven e seus hodiernos colegas músicos. Teria sido Zelter uma pioneira amizade tóxica, inaugurando o conceito em pleno século XIX? Por outro lado, Viena e Paris já se se

constituíam como cidades de exuberância cultural e importância como sede de movimentos artísticos de vanguarda. E assim mesmo, Hegel, foi até elas para buscar ouvir um compositor da moda, um compositor que poderia ser considerado de menor importância ante aos seus contemporâneos: Gioachino Rossini.

Quantas páginas memoráveis da música de câmara dos séculos XVIII e XIX na forma de trios com piano, quartetos de cordas, quintetos de sopros, recitais de violino ou flauta com piano, quartetos de madeiras e quintetos de cordas com piano, poderiam ter sido assistidos por Hegel? E o consequente reflexo dessas experiências concertísticas sobre suas palestras na Universidade de Berlim em seu curso de estética, que poderiam ter sido sentidas por seus alunos e a escrita dos cadernos discentes que chegaram até nós na forma da publicação compendiada por seu aluno Hotto. Destarte, cremos que muito ainda está por ser pesquisado e descoberto em manuscritos daquele tempo, com o fito de suprir essas ausências conceituais na estética do grande Hegel.

Referências

ARRUDA, Ney Alves de. *Hegel e seu pensar estético sobre a figura do artista: profecias filosoficas acerca de novas artes... como o cinema?!* - **III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel.** Lima: edita PUC-Lima, Peru, 2022.

CANFORA, Maurizio; FROEB, Kai. **Biografia Hegel Ilustrada V. 1.07.05** In: https://br.hegel.net/hegelbio.htm - Acesso: 04/04/2025.

D'HONDT, Jacques. **Hegel**. Trad. Carlos Pujol - 1a ed. - Buenos Aires: Tusquets Editores, 2013.

HEGEL, W. F. **The letters**, Trad. Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

HEGEL, W. F. **Lecciones de estética**. Vol. I. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Ediciones Península, 1989.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo. *La música en la Estética de Hegel: ¿Experiencia o sistema?* [revista] **Studia Hegeliana**, vol. IV (2018), Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2018

IANNELLI, Francesca; OLIVIER, Alain Patrick; VIEWEG, Klaus. *Rethinking Hegel's last lectures on aesthetics in and for the 21st century*. [Revista] **Studi di estetica**, 2020.

KAUFMANN, Walter. **Hegel**. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

OLIVIER, Alain Patrick. **Hegel et la musique - De l'expérience esthétique à la spéculation philosophique**. Paris: edita Honoré Champion, 2003.

PINKARD, Terry. **Hegel. Una biografía**. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento Editorial, 2001

RAPOSO, Reginaldo Rodrigues. **A música na estética de Hegel**, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.

STANFORD, University**. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.** Stanford Encyclopedia of Philosophy. In: https://plato.stanford.edu/entries/hegel/ - Acesso: 03/04/25.

VALDÉRIO, Francisco (Org.). **Hegel e nós: Éric Weil**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.

VERRA, Valerio. **Introduzione a Hegel**. Roma: Edittori Laterza, 1988.

36. Preliminary Analysis into the Structural Components of *Bildung* in Hegel[1]

https://doi.org/10.36592/9786554602655-36

Fadrique Javier Mannuccia[2]

Abstract: Este trabajo investiga el rol sistemático del concepto de formación (*Bildung*) en Hegel. Se identifican los ámbitos teóricos más importantes que se han señalado en la literatura crítica sobre el término aludido. Particularmente se presta especial atención al ámbito intersubjetivo, social o comunitario como elemento estructural de la formación. Este escrito defiende que la *Bildung*, al menos en la esfera señalada, revela una estructura profunda que cobre sentido en la filosofía sistemática de Hegel y que no responde a una coyuntura pedagógica epocal. Este argumento es posteriormente contextualizado con referencias a Kant y Mendelssohn, cuyas contribuciones son sustanciales para el debate pedagógico, educativo y formativo moderno.
Keywords: ámbito social, estructura, filosofía sistemática, intersubjetividad

Introducción

La importancia del concepto de formación (*Bildung*) en la filosofía hegeliana ha sido señalada en múltiples ocasiones (Bykova, 2020; Hoffmann, 2013; Lizárraga Gómez, 2023; Pöggeler, 1980; Sandkaulen, 2024; Stojanov, 2020; Zuloaga, 1967). Asimismo, la investigación especializada reconoce tres ámbitos teóricos concretos donde el término es esbozado de manera preeminente: la *Fenomenología del Espíritu,* los *Discursos* del Gimnasio de Núremberg y la *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, el valor concreto que se le asigna a cada uno de esos espacios es disímil. Hoffmann (2013) ha manifestado que la noción aludida "atraviesa la obra del filósofo como uno de esos hilos rojos especialmente fuertes que, al mismo tiempo, forman

[1] Este estudio fue financiado parcialmente por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) - Código de Financiamiento 001.
[2] Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Becario doctoral sandwich de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Brasil) en el Programa de Pós-Graduação em Filosofia de la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil). Docente universitario de Perspectivas Antropológicas, Epistemología y Sociología del Derecho en la Universidad de Congreso (Argentina). fadrimanu@hotmail.com / mannuciaf@profesores.ucongreso.edu.ar

repetidamente nudos notables" (p. 90).

Este hilo conductor lleva la investigación a través de las diversas obras de Hegel y a su filosofía entera mostrando la conexión inmanente que hay entre el término citado y la filosofía hegeliana, además de su compleja conexión sistemática que no siempre es clarificada. Se observan desarrollos teóricos que tienen como eje central a la *Bildung*, en los escritos de juventud, en Jena, en la *Fenomenología del Espíritu*, en los *Discursos* del Gimnasio de Núremberg, en la *Filosofía del Derecho* y en las lecciones de Berlín. Sin embargo, ese hilo señalado previamente no es directo sino más bien uno complejo e imbrincado que hay que desatar. En las investigaciones sobre la formación en Hegel (Bykova, 2020; Lizárraga Gómez, 2023; Sandkaulen, 2024; Stojanov, 2020), que proponen un acercamiento sistemático, los nudos se complejizan, agregándose elementos enredados y ajustándose los nudos que habían sido desatados en otros lugares. El término aludido en la filosofía hegeliana presenta una estructura interna que se manifiesta en múltiples configuraciones teóricas. Un análisis detallado de cada una de estas dimensiones excede el alcance y los límites específicos del presente trabajo. No obstante, este escrito se propone delimitar cuáles son los núcleos conceptuales que adquieren mayor relevancia y que son destacados con mayor insistencia en la bibliografía crítica. El recorrido argumentativo de este trabajo se inicia con una sección introductoria (1) que examina la investigación especializada en torno a la noción de formación. A continuación, se realiza una revisión crítica (2) del plano intersubjetivo o ámbito social comunitario, en los tres marcos teóricos fundamentales donde el concepto cobra forma (*Fenomenología del Espíritu*, *Discursos* del gimnasio, *Filosofía del Derecho*). Luego, se incorporan al análisis (3) dos figuras clave en torno al ámbito social: Kant y Mendelssohn. Finalmente, se contrastan (4) las tres formulaciones mencionadas con el fin de sostener, de manera preliminar, que la *Bildung*, en lo que respecta al eje estructural abordado, no puede ser reducida a circunstancias históricas particulares, sino que adquiere una significación específica en el marco sistemático del pensamiento hegeliano.

1. Diálogo sobre los elementos estructurales de la formación (*Bildung*)

Hoffmann (2013) ha realizado una estudio sistemático del concepto de la *Bildung* partiendo de los *Discursos* y luego tematizando los elementos estructurales que se presentan como los signos característicos de la *Bildung*, a saber: escisión (*Entzweiung*) (p. 84-88) y lenguaje (*Sprache*) (p. 102-104). En ellos se posibilita, respectivamente, la distancia de la inmediatez y la apertura de un mundo espiritual-objetivo (p. 87). Allí, se enfatiza que el proceso formativo dinámico que se observa en las obras del autor, de manera inicial en los *Discursos*, no puede entenderse como una mera "empresa subjetivo-intencional, sino que debe entenderse también desde la perspectiva del mundo que se abre al sujeto" (Hoffmann,2013, p. 90), e incluso que el ámbito concreto donde la formación adquiere su sentido verdadero es el del espíritu objetivo y absoluto (p. 90).

Asimismo, Bykova (2020, p. 425) ha reconocido la indiscutible importancia del concepto en la filosofía hegeliana, como también la problemática concreta sobre el lugar sistemático del concepto en Hegel y el significado que este adquiere. Reconoce (Bykova, 2020, p. 429) la influencia que tienen tanto Herder como Humboldt y en general el neohumanismo alemán, para la concepción de la formación hegeliana. Ella encuentra (Bykova, 2020, p. 426-427) tres usos del término: (1) educación formal, (2) aculturación social del individuo y (3) aculturación como apropiación de la formación cultural del mundo. Sin embargo, el primer significado no sería estrictamente original en Hegel y "no es central para la propia conceptualización hegeliana de la idea [...] no es exclusivamente hegeliano y debería verse más bien como un indicio de que Hegel sigue la tradición intelectual y filosófica más amplia" (Bykova, 2020, p. 430), siendo el ámbito social e histórico-cultural el aporte hegeliano original, con la introducción de la negatividad movilizada por la otredad en el proceso formativo (Bykova, 2020, p. 436-437). Pippin (2008) también ha mencionado, brevemente, una manifestación tripartita de la *Bildung* dentro del campo de la filosofía práctica hegeliana. Ella puede ser entendida como "proceso de aprendizaje" (p. 122), autocultivo colectivo (p. 125) y como cultura (p. 146), en algunos aspectos incluso anudada con una imaginería cristiana (p. 233).

Pero, Zuloaga (1967) entiende el término aludido desde una perspectiva pedagógica tanto individual como intersubjetiva o colectiva (p. 21). Sostiene que la noción va tomando su significación a través de los diferentes escritos en los cuales se encuentra utilizado para terminar "íntimamente integrada en la dialéctica idealista" (Zuloaga, 1967, p. 21). Sin embargo, la propuesto formativa de Hegel no podría "confundirse ni con el racionalismo pedagógico de la Ilustración, ni con el humanismo clásico o neohumanismo representado por Niethammer, ni tampoco con el naturalismo rousseauniano" (Zuloaga, 1967, p. 21-22). En contraposición, Pöggeler (1980) resalta la relación de Niethammer dentro del proceso idealista de configuración de la formación en el marco del humanismo que ambos compartían (Pöggeler, 1980, p. 12). Asimismo, señala que principalmente el concepto de formación se encuentra relacionado con una posible *Staatspädagogik* que Hegel nunca alcanzó a elaborar pero que se puede visibilizarse en los *Discursos* del gimnasio de Nuremberg e "incidentalmente" en otros lugares como la *Filosofía del Derecho* o la filosofía de la Historia (p. 14). Al mismo tiempo, también menciona las distancias entre la formación educativaindividual, como aprendizaje o recepción, y la formación del espíritu (Pöggeler, 1980, p. 266) propiamente dicha.

Por su parte, Stojanov (2020) ha confeccionado una reconstrucción sistemática del concepto en los ámbitos centrales de su utilización: la (1) *Fenomenología,* los (2) *Discursos* y la (3) *Filosofía del Derecho*, con sus respectivos significados: (1) la alienación o extrañamiento, (2) la transferencia pedagógica y (3) la elevación a la universalidad (p. 37). Los elementos centrales que él deduce son: la autoafirmación subjetiva en el mundo social extrañando, que se muestra en el capítulo VI de la *Fenomenología* (p. 38-42) con la autoconciencia como el sujeto central; el extrañamiento o alienación ligera desde un ámbito pedagógico en los *Discursos* (p. 42-45) y finalmente la elevación del yo (*Selbst*) hacia la universalidad en la *Filosofía del Derecho* (p. 46-48). Con respecto a este último punto, la *Bildung* permitiría desarrollar la singularidad (individuo), al mismo tiempo que integrar un orden universal que otorga un sentido determinado. En el mismo sentido, Lizárraga Gómez (2023) ha rastreado el término aludido para probar esto último. Sin embargo, no se circunscribe solo a la obra citada anteriormente sino que busca esta dinámica en las introducciones y prólogos de la *Fenomenología*, la *Ciencias de la Lógica* y

también la *Filosofía del Derecho*.

Realiza un análisis de los nexos argumentativos en relación con lo que el autor llama objetivación, es decir: "el apego legal y universal que da sentido determinado a los individuos incluso en su singularidad" (Lizárraga Gómez, 2023, p. 322). Allí, los individuos encontrarían su lugar en una estructura universal (moral, legal, etc.) más amplia, logrando así una identidad que conecta su particularidad con un marco más vasto. La tarea anterior estaría posibilitada por el término mencionado. Finalmente, Sandkaulen (2024) sostiene que Hegel es quien desarrolla la concepción de *Bildung* más interesante de su época (p. 68). Ella circunscribe el concepto de formación al ámbito del espíritu objetivo (p. 68) donde diferencia entre *Bildung* y *Erziehung*, ya que la primera no puede entenderse en el ámbito de las instituciones educativas (p. 70).

La autora designa un fenómeno social (p. 69) que va más allá del individuo. Asimismo, señala la diferencia insalvable entre la concepción neohumanista (p. 70-71) moderna y la formación hegeliana. En contraste con lo anterior, la autora desarrolla los elementos alrededor de los cuales pivota la *Bildung*. Uno de ellos es la mediación entre naturaleza y espíritu (Sandkaulen, 2024, p. 71-72). El otro, la sustancial presencia de la escisión (*Entzweiung*) para mostrar la negatividad (p. 72-75) inmanente del espíritu. Allí encuentra el elemento hegeliano original y único para su época (p. 72). En última instancia también menciona, como componente elemental, la aparición del extrañamiento (*Entfremdung*) en el proceso formativo dinámico del autor (p. 75-79).

En la literatura especializada no se encuentra acuerdo académico sobre los diversos elementos centrales que comprenden el concepto de formación. Por un lado, algunos autores marcan la relación entre el humanismo o neohumanismo alemán y la *Bildung* hegeliana (Bykova, 2020; Pöggeler, 1980), así como también con Herder y con Humboldt (Bykova, 2020), mientras que otros (Sandkaulen, 2024; Zuloaga, 1967) lo colocan en clara oposición a él. Asimismo, se reconocen varios ámbitos temáticos (Bykova, 2020; Hoffmann, 2013; Lizárraga Gómez, 2023; Pippin, 2008; Pöggeler, 1980; Sandkaulen, 2024; Stojanov, 2020; Zuloaga, 1967) donde el concepto aparece y está utilizado profundamente, pero no hay concordancia en la relación de ese empleo. Se reconoce un sentido educativo (Bykova, 2020; Hoffmann, 2013; Pippin, 2008; Pöggeler, 1980; Stojanov, 2020; Zuloaga, 1967) pero, por un lado se lo desvaloriza

(Bykova, 2020) o no se lo considera como algo concretamente pertinente (Sandkaulen, 2024) para tematizar la formación y por el otro lado, se lo encuentra dentro del núcleo teórico que puede y debe remitirse al todo sistemático (Hoffmann, 2013; Stojanov, 2020) de la filosofía especulativa.

Entonces, ¿Es posible pensar la formación como parte del sistema hegeliano maduro?

¿Permanece de manera explícita o implícita como concepto fundamental de la propuesta teórica de Hegel? ¿La utilización del término responde a relaciones teóricas sostenidas durante el desarrollo sistemático y filosófico del autor? ¿Responde a una mera coyuntura epocal o es un concepto con cierta originalidad? Frente a las preguntas anteriores esta investigación intenta asir uno de los diversos componentes estructurales que se han mencionado: el del ámbito social, comunitario o intersubjetivo, para ensayar una posible respuesta preliminar sobre el lugar concreto que tiene la *Bildung* en la filosofía hegeliana.

2. El ámbito intersubjetivo de la formación hegeliana

La bibliografía crítica, brevemente tematizada anteriormente, señala la importancia del ámbito social, intersubjetivo o comunitario, como el espacio por antonomasia donde la formación tiene lugar. Pero, ¿cómo es que el filósofo muestra ese desarrollo en los diferentes ámbitos teóricos que se explicitaron previamente? Hegel considera que el gimnasio tiene que proponer a los estudiantes la formación esencial para ser hombres completos. La estructura del proceso formativo no debe entenderse como una cadena inacabada de conocimientos que se van sumando unos a otros sino más bien como un contenido u objeto concreto previo sobre los que la formación “trabaja, [...] cambia y forma de nuevo”. (GW 10/1, p. 461). Sin embargo, para que un objeto se presente como tal “debe haber adquirido la forma de algo extraño.” (GW 10/1, p. 461). Aquí surge el elemento formal estructural de la formación teórica (*theoretischen Bildung*): el extrañamiento o alienación (*die Entfremdung*), que es condición necesaria del proceso formativo mismo. Para Hegel forma y contenido de la enseñanza no pueden ir separados, de allí la necesidad del estudio de las lenguas clásicas. Ahora bien, el punto inicial de ese aprendizaje es efectivamente la

gramática[3] de cada lengua. Su estudio es un desarrollo mecánico, sin embargo "lo mecánico es lo extraño al espíritu" (GW 10/1, p. 462), es decir el lugar donde esa separación puede comenzar, ya que lo otro del espíritu se ha constituido, en el alma juvenil, como un objeto que debe ser asumido y elaborado. Asimismo, el estudio y aplicación de la gramática, al ser una actividad racional reflexiva a diferencia del uso reflexivo de la lengua materna, permite el "subsumir de lo particular bajo lo universal y una particularización de lo universal" (GW 10/1, p. 462), que Hegel en un discurso futuro llamará formación formal (*formelle Bildung*). Para Hegel un verdadero hombre formado no limita "su naturaleza a algo particular sino que más bien la ha capacitado para todo" (GW 10/1, p. 470).

Allí, es sustancial la "formación de las costumbres" (*Bildung der Sitten*) como objeto del gimnasio (GW 10/1, p. 472)[4], es decir la formación ética del individuo. Ahora bien, Hegel ve un problema: en la representación natural de la enseñanza se ha planteado, históricamente, una división: cabeza (*Kopf*) y corazón (*Herz*), pensar (*Denken*) y sentir (*Empfinden*). Sin embargo, la naturaleza humana no está escindida[5] de manera absoluta. La supuesta división entre estas dos naturalezas, por un lado la racional y por otro lado la sensible no corresponde a la verdadera esencia del hombre. Pues cualquier diferencia que haya entre ellas es, en última instancia, una manifestación parcial de una raíz común que solo se produce en las dimensiones externas del individuo, pero que en el elemento interior están unidas[6]. Partiendo de esta unidad fundamental, que se debe desarrollar en sus diferencias inmanentes, Hegel entiende la compenetración recíproca entre la formación ética (de las

[3] Para Hegel, el estudio de la gramática reviste igualmente una importancia vital, pues marca el comienzo de la formación lógica (logischen Bildung), cuyo contenido son las determinaciones del entendimiento y que él despliega de manera efectiva. (GW 10/1, p. 462).

[4] Hegel señala que el Gimnasio debe partir de una base ya establecida y no abordar de forma inmediata la formación de la disciplina. Esta ha de ser fruto previo de la educación familiar. A partir de esa base, la institución forma las costumbres (Sitten). Si tal disciplina no existiera de antemano, el Gimnasio se limitaría a "refrenar la rudeza [Rohheit], corregir la propensión a la distracción y colmar a los niños del sentimiento de respeto y de obediencia" (GW 10/1, p. 472), sin embargo este no es su cometido principal.

[5] "Pero el espíritu humano, que es uno [Eins], en realidad no alberga en sí naturalezas [Naturen] tan diversas" (GW 10/1, p. 473).

[6] 6 "Con toda la unilateralidad que en él es posible, y que solo afecta a las fuerzas aisladas y subordinadas, más alejadas de la raíz de su ser, esas diferencias más profundas que se encuentran directamente juntas en lo más íntimo de su ser no pueden separarse hasta llegar a esa supuesta división." (GW 10/1, p. 473).

costumbres) y la formación general (*allgemeine Bildung*), dado que ambos procesos, el orientado a la naturaleza sensible del estudiante y el dirigido a la naturaleza racional, se interrelacionan de modo inseparable, por ello mismo solo "el hombre formado en general puede ser también un hombre formado éticamente" (GW 10/1, p. 473).

El Gimnasio debe buscar, a través de los estudios humanísticos, una formación completa. Ella tiene que contener en sí misma los elementos (teóricos) a ser enseñados que permitan la formación elemental del carácter de los jóvenes como así también la formación general que implica la capacidad de subsumir lo universal en lo particular y lo particular en lo universal. El objetivo es imprimir, en los estudiantes, las capacidades necesarias que posibiliten una vida ética comunitaria, donde solo el joven que ha sido formado para toda situación puede, posteriormente, estar dispuesto a la vida ética en sociedad.

El autor desarrolla lo anterior profundamente en el discurso del 2 de septiembre de 1811 donde esboza una crítica a su tiempo, este se ha sumido en la "indiferencia, desesperanza y la pérdida de la fe" (GW 10/1, p. 481) mencionando además, la "pérdida del interés por lo comunitario y [...] hundimiento de la vida pública" (GW 10/1, p. 481). Es decir que, critica la desconexión entre el puesto singular del hombre en la vida comunitaria y su relación social intersubjetiva con los demás individuos. Esta problemática demuestra la necesidad de sostener y propiciar la formación elemental del gimnasio que vele por la "formación ética [*sittlichen Bildung*] del hombre en general" (GW 10/1, p. 482). Hegel piensa y valoriza la actividad mediata de la *sittliche Bildung*, esta presenta las costumbres como "elemento sustancial" en el cual "acomoda y regula su organización espiritual", convirtiendo las primeras en hábitos (GW 10/1, p. 482). Pero, la formación ética remite a la *formelle Bildung*[7]. La primera atañe a "distinguir bien entre las determinaciones morales en sí mismas y hacer de ellas el uso adecuado" (GW 10/1, p. 483-484). Sin embargo, este conocimiento de lo universal (determinación ética) y posterior aplicación particular, solo puede desarrollarse, en primera instancia, a través de la formación científica que Hegel también llama formación formal. Esta última tiene dos elementos a destacar: ejercitar

[7] Hegel menciona que: "para el obrar ético [sittlichen Handeln] es necesario una formación formal" (GW 10/1, p. 483)

la relación universal-particular y la separación (*die Trennung*). En primer lugar, esta formación fomenta la capacidad de inducción y deducción en el joven.

Es decir, el poder ir y venir, permanentemente, desde lo universal hacia lo particular y viceversa. Lo que implica la posibilidad de subsumir lo particular bajo reglas universales y aplicar "lo universal a lo singular" (GW 10/1, p. 484). Este proceso deja una marca en el joven que puede renovarse y llevarse a cabo en cualquier momento, porque finalmente ha sido capacitado para todo. Sin embargo, la *formelle Bildung* separa (*trennen*) al joven de sí mismo, permite el extrañamiento inicial que, como se ha visto anteriormente, es parte estructural de la formación. Ella produce el efecto de "elevarlo fuera de su existencia natural inmediata, sacarlo de la esfera no libre del sentimiento y del impulso, y situarlo en el pensamiento" (GW 10/1, p. 484).

En otras palabras, permitir de manera progresiva uno de los elementos centrales del accionar ético que es la asunción superadora del ámbito inmediato, no libre, del sujeto[8], donde esto último termina repercutiendo en la progresiva capacidad, que se va gestando, de autolimitación, a saber: la autoproducción de la propia libertad. Se produce una elevación a la esfera del pensamiento (universal), posibilitada por el extrañamiento o separación antes mencionado, donde por este medio formativo, el joven se conduce hacia acciones continuadas que van constituyendo sus costumbres morales.

Asimismo, Hegel reconoce que la escuela ya es en cierto sentido un "estado ético [*sittlicher Zustand*]" (GW 10/1, p. 484). La escuela, y en particular el gimnasio, es un punto intermedio entre dos ámbitos, dice el filósofo que ella "se encuentra, en efecto, entre la familia y el mundo real y constituye el miembro intermedio" (GW 10/1, p. 484), un interludio entre dos tipos de vida diferentes. Por un lado se encuentra la vida familiar natural y por el otro, la vida mediata en el mundo real. La primera está signada por el amor (*die Liebe*), el sentimiento (*der Empfindung*), la fe natural (*der natürliche Glaube*), la confianza natural (*das natürliche Zutrauen*) y la obediencia (*der Gehorsam*) (GW 10/1, p. 484-485), mientras que la segunda muestra que "el hombre vale mediante lo que hace" (GW 10/1, p. 484). Por lo tanto, la escuela funciona como

[8] "Por medio de esta liberación [Befreiung] se adquiere el poder sobre las representaciones e impresiones inmediatas; dicha liberación constituye la base formal de la acción moral [moralische] en general." (GW 10/1, p. 484).

una etapa intermedia entre esos dos ámbitos, ya que al estar entre ambas debe desarrollar aspectos propios de cada una, pero también algo característico de sí misma. La actividad sustancial de la esfera escolar se da dentro de la relación entre lo inmediato de la vida familiar y lo progresivamente mediato de la vida real. El gimnasio permite pasar de la obediencia ciega o inmediata de la naturalidad del hogar (obediencia y amor) hacia la progresiva regulación moral bajo reglas y fines (deber y ley) del mundo real (GW 10/1, p. 484-485). Sin embargo, esto último solo se puede dar, en el ámbito escolar, de manera formal (GW 10/1, p. 484; 485). Hegel entiende al mundo real como lucha (*Kampf*) (GW 10/1, p. 487) de fuerzas contrapuestas (universales y particulares) que se dan respectivamente en el mundo más inmediato de la familia y el mundo mediato de lo social[9]. Por un lado, encuentra los intereses personales y materiales de lo individual, por el otro, la vida ética comunitaria libre. Entonces, la escuela debe introducir progresivamente el sentido del deber y de la ley, siendo su tarea la formación de los individuos, en tanto "capacidad de los mismos de pertenecer a la vida pública" (GW 10/1, p. 487; 497). Sin embargo, el autor señala que este proceso todavía no es la vida social y real en su totalidad. Lo que sucede en el gimnasio es una especie de antesala del mundo real, en la cual el individuo tiene que ir acostumbrándose y donde la formación educativa es entendida como "entrenamiento y [...] preparación" (GW 10/1, p. 488). La escuela, para Hegel, representa un paso intermedio entre la unidad simple de la familia y la posterior vida intersubjetiva completa del mundo social. El gimnasio es el comienzo de la formación elemental que permite el ingreso en la vida cívica del Estado, pero, todavía es abrigo con respecto a la unilateralidad del propio tiempo. Pero la formación, estrictamete tematizada no refiere intrínsecamente el individuo particular de la educación o enseñanza del gimnasio.

En el prólogo a la *Fenomenología,* Hegel ha señalado el comienzo concreto que debe tener la *Bildung*, entendida ella como el elemento que muestra el camino de la conciencia hasta su llegar a saberse ciencia. El comienzo de la formación implica la

[9] "Lo particular solo importa en la medida en que se ajusta y se comporta según este universal, y no se atienden sus fines, opiniones y modos de sentir propios. Sin embargo, en este sistema de universalidad se entrelazan al mismo tiempo las inclinaciones de la personalidad, las pasiones de la individualidad y la actividad de los intereses materiales; el mundo es el espectáculo de la lucha de ambos aspectos entre sí." (GW 10/1, p. 487).

elevación desde la inmediatez hasta lo universal: "El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales" (GW 9, p. 11). Sin embargo, en esta parte también señala la distancia cualitativa que la *Bildung* acarrea en sentido individual y en sentido universal o intersubjetivo: "La tarea de conducir al individuo, desde su punto de vista aún no formado hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación al individuo universal, al espíritu del mundo." (GW 9, p. 25).

La diferencia de la formación radica en una divergencia de sujetos: el espíritu del mundo es un sujeto acabado en su propio proceso de autoconfiguración mientras que el individuo singular es inacabado. Por ello, la formación expone su historia interna en el primero y lo lleva a un movimiento permanente de crecimiento en el segundo[10]. La *Bildung* individual implica una relación de asimilación con la otredad donde el extrañamiento subyacente se mantiene en cierto nivel cualitativo permanente. Sin embargo, para el espíritu ese extrañamiento es sólo contingente. En el nivel intersubjetivo se descubre, este último, siendo su propia actividad lo que se ha extrañado, él se manifiesta en lo otro de sí mismo[11] que retorna a él como su propio ser exterior.

Asimismo, Hegel insiste con esto en la *Lógica,* allí sugiere la posible analogía entre la *Bildun*g de una época histórica y la formación del individuo[12]. En ambos sentidos el concepto signa la necesidad de encontrar el principio inmanente y explotarlo en todas sus posibilidades. En los *Discursos*, Hegel conecta intrínsecamente la formación individual a un sentido propedéutico o de entrenamiento del entendimiento y la reflexión, aquí es donde se constituye el elemento de separación cualitativo entre ambas formaciones, vistas desde la

[10] "Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en e l individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo particular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuya existencia total domina una determinidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos". (GW 9, p. 24).

[11] "La formación del individuo [Bildung des Individuums] considerada bajo este aspecto desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consuma y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia, su devenir y su reflexión dentro de sí". (GW 9, p. 25)

[12] "Hay un período, durante la formación de una época histórica como en la formación del individuo, en que principalmente se trata de adquirir y afirmar el principio en su intensidad no desarrollada aún. Pero inmediatamente surge la exigencia superior de transformarlo en ciencia." (GW 11, p. 7)

perspectiva lógica. En el prefacio de la *Lógica*, la formación del espíritu implica el retorno a la unidad desarrollada de manera mediata, pero la formación educativa se sostiene solamente en el nivel de la separación y de la unidad abstracta que le es permitida al entendimiento. Es decir, todavía queda en el ámbito de la separación que no ha logrado constituirse como razón especulativa y que sólo le compete realizar al espíritu[13] en la realidad efectiva. En el comienzo del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia* se encuentra una diferenciación similar:

> De la marcha adelante que vamos a considerar a continuación, hemos de distinguir y excluir todo lo que sea formación y educación. Este campo sólo tiene que ver con los sujetos singulares en cuanto tales, de modo que el espíritu universal sea llevado a la existencia en ellos. En la visión filosófica del espíritu en cuanto tal, éste se contempla en tanto él mismo se forma y educa en su concepto, y sus exteriorizaciones se consideran como los momentos de su producirse hacia sí mismo o de su concluirse consigo, mediante lo cual él empieza a ser espíritu real y efectivo. (GW 20, p. 387).

Hegel observa la distancia central que tiene la *Bildung* y la educación del individuo con respecto al derrotero formativo del espíritu. En este último, la producción es autoproducción y manifestación en la realidad efectiva, mientras que en el primero la formación solamente es el medio a través del cual el espíritu se objetiva[14]. Esta afirmación se complementa con el contenido teórico explicitado en el parágrafo 187 de la *Filosofía del Derecho*.

En este pasaje, Hegel aborda la posición del individuo (persona privada) dentro de la sociedad civil, segundo momento de la Eticidad. El sujeto encuentra su marco de sentido y accionar dentro del ámbito intersubjetivo que su propia sociedad ostenta.

---

[13] "El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. Así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero, en su verdad, la razón es el espíritu, que está por encima de los dos, como razón inteligente, o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto." (GW 11, p. 7).

[14] Es preciso aclarar que esto no significa que la formación carezca de un sentido concreto para el sujeto individual, sino que su significado universal y último sólo adquiere plena determinación cuando se contempla desde la perspectiva del espíritu universal, y no únicamente desde la óptica del sujeto singular.

Allí su particularidad debe ser mediada por la universalidad de la sociedad. En este proceso se va gestando la efectivización del espíritu en el marco de las relaciones intercomunitarias e intersubjetivas. Sin embargo, este desarrollo, que es la formación y que Hegel tematiza como "momento inmanente del absoluto" (GW 14, p. 164), sucede sin la conciencia de ese sujeto particular[15]. La división de los ámbitos temáticos de tratamiento de la *Bildung* son claros: uno corresponde al individuo y otro al espíritu o lo intersubjetivo. Sin embargo, en este parágrafo, el filósofo muestra que el individuo como persona privada de la sociedad civil busca dar cumplimiento a sus interés, inclinaciones y su querer, pero solo puede lograrlo en el ámbito comunitario social en el cual vive. Es el ámbito de las relaciones intersubjetivas el que marca las dinámicas aceptadas para los individuos y en las cuales puede realizarse. Así, para efectivizar su querer, el individuo debe adecuarse a la universalidad que le dicta la sociedad civil. Pero allí, se encuentra el "interés de la idea" donde el individuo ha adecuado su particularidad a la universalidad y se ha elevado desde sus inclinaciones particulares hasta la "libertad formal y la universalidad formal de saber y el querer" (GW 14, p. 162).

Este derrotero, que está propuesto como el movimiento formativo, permite tanto la propia configuración subjetiva dentro de la particularidad pero también el desarrollo inmanente de lo absoluto. Asimismo, Hegel discute los posibles sentidos (unilaterales) que puede tener la *Bildung* en la dinámica mencionada. Por un lado, en el estado de naturaleza y costumbres concretas de pueblos no formados, la *Bildung* aparece como algo externo. Por el otro, si las inclinaciones o los intereses y la vida particular se entiende como fin absoluto, la formación entonces se muestra como un mero medio para esos fines (GW 14, p. 162-163). Sin embargo, estas consideraciones no muestran el verdadero sentido especulativo en el cual el espíritu se moviliza.

Este último "sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo [*sich in sich selbst entzweit*], se da un límite [*Schranke*] y finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y penetrando en ellas se forma, las supera y conquista así su existencia objetiva [*objectives Daseyn*]." (GW 14, p. 163). Es decir, el espíritu adquiere realidad cuando se

[15] "El interés de la idea, que no está en la conciencia de los componentes de la sociedad civil como tales, es el proceso por el que la individualidad y naturalidad de los mismos se elevan" (GW 14, 162).

desdobla en la forma de manifestar su necesidad pero al mismo tiempo encontrándole un límite a ella. Al enfrentarse con sus determinaciones que se exteriorizan, como las necesidades naturales, el espíritu no queda sometido a ellas, sino que las atraviesa, las supera y en ese proceso de elevación hacia la universalidad, se forma a sí mismo. De este modo, se objetiva y se hace real al reencontrarse consigo mismo desde lo otro de sí. En esta dinámica, el espíritu se forma a través de su propia escisión y superación, conquistando así su objetividad.

Allí el fin racional que cumple la formación es el paso de la inmediatez y la individualidad hacia la la forma de la universalidad (GW 14, p. 163), que Hegel llama *Verständigkeit*. En tal ocasión, se comprende la formación como "la liberación [*die Befreiung*] y el trabajo de liberación superior [*die Arbeit der höheren Befreiung*], el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad [*Allgemeinheit*]" (GW 14, p. 163). La liberación es el elemento con el cual se reconoce el trabajo formativo que en este parágrafo se hace presente. *Bildung* es *Befreiung* y viceversa.

Esta última es entendida, en el sujeto, como "el duro trabajo [*harte Arbeit*] contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto" (GW 14, p. 163). En el trabajo, la voluntad subjetiva encuentra la objetividad que ella produce en su manifestarse. Así, es posible entender por qué la primera puede ser la realidad efectiva de la idea. La universalidad (inmediata) ha ganado su contenido específico al llenarse de la particularidad que la voluntad subjetiva le coloca, al momento de la efectivización (singularidad) la idea se hace existente en su unidad especulativa como silogismo (Particular-Universal-Singular). Además, en esto se demuestra que la relación no es exterior sino que el espíritu desde su ser otro se encuentra así mismo en un contenido que es producido por él mismo.

Entonces, la liberación, que equivale a formación, alcanza la elevación hacia la libertad y la universalidad formal a través de la propia escisión del espíritu, para luego retornar sobre sí reconociendo su propia capacidad productiva. Allí es donde este proceso se entiende como un momento interno del desarrollo progresivo de lo absoluto. Esta explicación teórica encuentra su sentido solamente desde el punto de

vista intersubjetivo del espíritu. Desde ese lugar el individuo particular (persona privada) encuentra su sentido último.

Hegel ya ha reconocido en la *Fenomenología* la limitación de entender a la formación solamente bajo este punto de vista: "El que lo representado se convierta en patrimonio de la autoconciencia pura, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aún la formación consumada [*die vollendete Bildung*]" (GW 9, p. 28). Al comienzo, la autoconciencia se encuentra con el mundo como algo externo a ella, sin reconocerlo como parte de su propia actividad y trabajo. Ella sabe de su propia realidad, sabe que es algo (para sí) que se encuentra con otro algo opuesto a ella: la realidad efectiva (esencia) (GW 9, p. 267). Sin embargo, es en el extrañamiento donde la autoconciencia tiene su verdadera realidad: "la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad en la medida en la que se extraña de sí misma [*sich selbst entfremdet*]; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad efectiva" (GW 9, p. 267), pero no es el reconocimiento inmediato del derecho sino el proceso mediado por el extrañamiento donde la autoconciencia se ha elevado a la universalidad. Hegel prosigue con que es en el mundo de la formación donde el individuo tiene su realidad y validez (GW 9, p. 267). Ya que a través del extrañamiento de su ser natural y la exteriorización (*Entäusserung*) adquiere realidad. En el ir hacia fuera y extrañarse, el individuo se objetiva, produce y crea el mundo externo. Como elemento que le da su existencia en este proceso, la formación es fin (*Zweck*) del individuo, es lo que busca de manera no consciente, pero la formación también es la existencia del individuo: el individuo cobra realidad objetiva. Sin embargo, la *Bildung* también es medio (*Mittel*) tanto de la sustancia hacia la realidad como de la individualidad determinada hacia la esencia (GW 9, p. 267). Esta formación fenoménica del individuo es el "devenir del mundo efectivamente real" (GW 9, p. 268).

Pero, en la relación que el individuo singular mantiene con lo externo se muestra "el momento esencial de la sustancia misma, a saber el tránsito inmediato de su universalidad pensada a la realidad efectiva o el alma simple de la que hace que el en-sí sea algo reconocido y sea existencia [*Dasein*]." (GW 9, p. 268). A diferencia del mundo del derecho, en esta parte del desarrollo fenomenológico, la exteriorización y el extrañamiento han mediado la autoconciencia de tal manera que han permitido un

primer momento de reconocimiento (*Anerkennung*). Para Hegel, solamente en el extrañamiento la autoconciencia logra concretar la realidad efectiva y reconocerse de manera mediata a través de su propia dinámica alienante. Allí, el lenguaje (*die Sprache*) significa el elemento a través del cual el extrañamiento formativo se objetiva (se universaliza) sin perder la singularidad desde la que parte (el individuo). Él contiene en sí ambos momentos, el de la negación de su mismidad y el de manifestación pura de la misma. Al ser escuchado, el Yo, se ha puesto en la comunidad lingüística con los demás sujetos, pero al mismo tiempo ha mostrado su interioridad más íntima en tanto es expresión del desgarramiento que la autoconciencia sufre.

3. Sentido comunitario en Kant y Mendelssohn

En el escrito *Sobre pedagogía*[16], Kant trata la educación (*Erziehung*) como un arte (*Kunst*) (Kant, AA IX:446)[17], ella se divide en dos subelementos funcionales: el cuidado (*die Wartung*) y la formación (*die Bildung*). A su vez, esta última incluye a la disciplina (*die Disziplin*) y a la instrucción (*die Unterweisung*) o cultura (*Cultur*), sendos conceptos son utilizados, inicialmente, de manera indistinta (Kant, AA IX:443). El tratado aludido inicia afirmando que "el hombre es la única criatura que debe ser educada" (Kant, AA IX:441) y sostiene que todas las capacidades del ser humano se desarrollan progresivamente a lo largo de generaciones, donde cada generación educa a la otra y hace florecer las potencialidades naturales de la humanidad (Kant, AA IX:441). La idea de perfectibilidad humana progresiva se encuentra íntimamente relacionada con la educación concreta del niño, ya que con el cuidado y la formación, el ser humano se acerca paulatinamente a su destino.

Este sólo puede alcanzarse de manera colectiva en el género y nunca de forma particular o individual (Kant, AA IX:445). Por su parte, la formación incluye una

[16] Conjunto de lecciones universitarias dictadas por el profesor Kant en varios semestres académicos entre 1776 y 1787. Este texto apareció editado y publicado en 1803, un año antes de la muerte del filósofo, por Friedrich T. Rink, discípulo y estudiante de Kant.

[17] Se ha utilizado la edición de la Akademie-Ausgabe de Kant, siguiendo el estándar de referencia establecido para sus obras. Las citas se presentan con las siglas "AA" (Akademie-Ausgabe), el número de volumen en romano y la página en arábigo.

dimensión positiva (instrucción o cultura) y una negativa (la disciplina) que se encarga de mantener al individuo dentro de los límites de la humanidad, alejándolo de la animalidad que se debe modificar (*umändern*) progresivamente. En este sentido, la disciplina simplemente "detiene errores" (Kant, AA IX:452) y aleja al hombre del salvajismo (*Wildheit*). En contraste, la instrucción (*Unterweisung*) o cultura (*Cultur*) representa la parte positiva de la educación que convierte al hombre en humano. Ella enseña y desarrolla sus habilidades intrínsecamente racionales.

En este texto, el objetivo de la educación kantiana es llegar a que el ser humano se moralice, lo que implica desarrollar aptitudes naturales de tal manera que se vuelvan morales. Para ello, la inteligencia (*die Einsicht*) y la educación se necesitan mutuamente, pues ambas permiten que el hombre alcance su fin. Para que esto llegue a efectivizarse, Kant propone que la educación debe ser juiciosa (*judiziös*), es decir, guiarse de acuerdo a principios. Asimismo, el concepto de educación juiciosa se encuentra en contraposición al de educación mecánica (*mechanisch*) en tanto noción utilitaria que el filósofo ve operando en los intereses particulares de los padres y los príncipes que solo buscan el beneficio inmediato de la educación de sus hijos o súbditos (Kant, AA IX:447-449). Sin embargo, la verdadera *Erziehung* debe orientarse hacia un ideal[18] cosmopolita: un futuro mejor (progresivo) para la humanidad y la perfección de la naturaleza humana en su conjunto.

Anteriormente, se observó que el filósofo distingue entre cuatro aspectos fundamentales de la educación: cuidado (1), disciplina (2), instrucción (3) y formación (4). Através de estos, el ser humano se vuelve respectivamente: disciplinado (2), cultivado (3), inteligente (4) y moral (4). La disciplina amansa el salvajismo y la cultura o instrucción le otorga al hombre la habilidad de aplicar sus aptitudes a distintos fines. Además, la inteligencia le permite civilizarse, es decir, adquirir buenas maneras, modales, astucia para los propios fines y concordancia con el gusto (histórico o paradigmático) de la época. Finalmente, la moralización le otorga al hombre la

[18] En este contexto, el concepto de ideal resulta central para comprender el desarrollo educativo y, en su interior, el proceso formativo en sentido estricto. Kant lo formula del siguiente modo: "Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que todavía no se encuentra en la experiencia" (Kant, AA IX:444). Así, el ideal cosmopolita opera como el concepto regulativo que debe realizarse en la historia a lo largo de varias generaciones. Implica, por un lado, la proyección de una perfección humana futura, y por otro, la tarea de moralizar progresivamente las disposiciones naturales del ser humano (efectivizar la perfección). Esa tarea corresponde, precisamente, al trabajo de la educación.

capacidad de elegir fines buenos, es decir “aquellos que necesariamente son aprobados por todos y que también, al mismo tiempo, puedan ser los fines de cada uno” (Kant, AA IX:450).

Según Kant, el ser humano puede ser adiestrado, amaestrado, instruido de manera mecánica o ilustrado. Estas categorías reflejan las dos caras, subdivididas en cuatro fases o aspectos fundamentales de la educación completa: cuidado y formación (disciplina e instrucción). El autor plantea un esquema donde señala que “vivimos en la época de la disciplina, la cultura y la civilización, pero aún no estamos en la época de la moralización” (Kant, AA IX:451). Sin embargo, aquí, si se sigue la esquematización antes mostrada, se ha omitido la parte del cuidado. Al comparar esta estructuración cuádruple con la división también cuatripartita de la educación, resulta interesante observar el papel central de la formación como culminación del proceso educativo.

La época de la moralización representa el cuarto y último momento del desarrollo humano, en el que se han cumplido tanto la instrucción como la disciplina, y se vislumbra la posibilidad del hombre ilustrado, acercándose gradualmente a su destino moral (perfección). Sin embargo, en el recorrido educativo progresivo hay un punto crucial para entender la dinámica antes aludida: la relación entre libertad y coacción. El alumno, según Kant, transita dos momentos: primero, uno de sumisión y obediencia pasiva. Luego, uno de reflexión y uso de la libertad pero siempre bajo la consideración de leyes que lo limiten. Aquí surge una aparente dicotomía entre libertad y coacción: la libertad tiene que desarrollarse precisamente bajo las limitaciones de sí misma (Kant, AA IX:452).

Sin embargo, el filósofo resolverá está problemática con la distinción entre pedagogía física y pedagogía práctica o pedagogía moral. La primera de ellas refiere al sustento físico del individuo, mientras que la segunda busca formar al hombre como un ser que actúa libremente. La pedagogía moral se divide en tres tipos: didáctica (formación escolar-mecánica), pragmática (inteligencia) y propiamente moral (moralidad). En este esquema cada una de ellas se relaciona a su vez con diferentes potencias del individuo (Kant, AA IX:455). Kant termina el texto citado realizando recomendaciones para preparar al niño en el uso adecuado de su libertad, siempre con límite y restricción: haciendo respetar la libertad de los demás como su

límite (Kant, AA IX:464) infranqueable.

En líneas teóricas dentro del ámbito de la Ilustración, también se encuentra la explicitación teórica de Moses Mendelssohn que en 1784 publica en la *Berlinische Monatsschrift*, un sucinto texto titulado *Acerca de la pregunta ¿a que se llama ilustrar?* (*Ueber die Frage: was heißt aufklären?*)[19][19]. En esta obra, el autor delimita con nitidez el ámbito semántico educativo y cultural de la Ilustración tardía alemana. La formación (*Bildung*), la cultura (*Kultur*) y la ilustración (*Aufklärung*) forman parte del léxico académico (*Büchersprache*), aunque su uso en el lenguaje natural carece aún de precisión (Mendelssohn, 1784, p. 193). En el caso de Mendelssohn, estos conceptos adquieren distinciones claras pero permanecen entrelazados. Los tres términos son "efectos del trabajo y del esfuerzo de los hombres para mejorar su situación social [*ihren geselligen Zustand*]" (Mendelssohn, 1784, p. 194) siendo la formación, la cultura y la ilustración "modificaciones de la vida social [*des geselligen Lebens*]." (Mendelssohn, 1784, p. 194).

Sin embargo, la *Bildung* no es entendida de manera individual, sino colectiva, es dentro de la vida social donde se encuentra el sentido último de esta. Asimismo, hay una relación directamente proporcional entre la formación que tiene un pueblo con la armonía (*die Harmonie*) entre su situación social y el destino (Mendelssohn, 1784, p. 194) del hombre (*die Bestimmung des Menschen*). Ahora bien, Mendelssohn sistematiza los términos aludidos y sus relaciones internas. Para él, la formación "se descompone en cultura e ilustración" (Mendelssohn, 1784, p. 194), la primera refiere al ámbito de lo práctico y la segundo al de lo teórico. Asimismo, la cultura se subdivide en dos partes, una parte llamada cultura objetiva (*objektive*) que abarca lo que es "bueno, finura y belleza en los oficios [*in Handwerken Künsten*], las artes y las costumbres sociales" (Mendelssohn, 1784, p. 194) y otra, la cultura subjetiva (s*ubjektive*), vinculada a la primera, que engloba la destreza, el trabajo, la habilidad (en

[19] Historiográficamente resulta relevante reconocer este texto como fuente directa para Hegel: el 31 de mayo de 1787, este último, elaboró un resumen del artículo (GW 3, p. 275) que se analiza en esta sección, y lo elogió de este modo: "Véase el excelente pequeño ensayo de mi querido amigo Moses Mendelssohn sobre ilustración y cultura, publicado en septiembre de 1784 en la Berlinische Monatsschrift. En su brevedad ofrece una verdadera clarificación y corrección de los conceptos en esta materia, que hasta ahora se había tratado de forma tan superficial." (GW 3, p. 277). Se ha empleado el texto original publicado en la Berlinische Monatsschrift (1784), disponible en Deutsches Textarchiv: https://www.deutschestextarchiv.de/mendelssohn_aufklaeren_1784/7.

lo bueno, la finura y la belleza en los oficios) y las inclinaciones, los impulsos y los hábitos (Mendelssohn, 1784, p. 194) en las artes y las costumbres sociales.

Además, la formación incluye un ámbito teórico: la ilustración, que se divide a su vez en dos vertientes. Ambas abordan el destino del hombre y las cuestiones de la existencia humana. Sin embargo, una se centra en el conocimiento racional (dimensión objetiva) y la otra en la habilidad o destreza (*Fertigkeit*), propia de la dimensión subjetiva (Mendelssohn, 1784, p. 194). La dinámica antes señalada por Mendelssohn posibilita la conexión entre teoría y praxis en el caso de la lengua (*die Sprache*), ambas (cultura e ilustración) la forman (Mendelssohn, 1784, p. 195). En la *Bildung* se encuentra la unidad, que puede darse de manera separada en términos subjetivos.

Teoría y praxis tienen la posibilidad de compatibilizarse y allí un pueblo, un individuo o un ciudadano puede decirse que es formado (*gebildete*). Cabe señalar que el autor emplea aquí la acepción pasiva de formación, entendida como el estado final tras haber desarrollado ambas facetas de la *Bildung*, ilustración y cultura, más que como su dinámica activa. En su exposición se insiste en el resultado: "los de Nuremberg tienen más cultura, los berlineses son más ilustrados; los franceses, más cultos; los ingleses, más ilustrados; los chinos tienen más cultura, pero menos ilustración" (Mendelssohn, 1784, p. 195). Una lengua está formada cuando tiene tanta cultura como ilustración, pero en esa sistematización apenas se enfatiza el aspecto procesual de ese mismo devenir formativo.

Sin embargo, el punto central teórico para Mendelssohn es el destino del hombre. Este se puede entender de dos modos en tanto "el destino del hombre como hombre" (Mendelssohn, 1784, p. 196) que alude al sujeto en su universalidad inmanente; o el destino del hombre como ciudadano [*Bürger*]" (Mendelssohn, 1784, p. 196) que se refiere al individuo humano en su rol socio-político particular. Es decir, en dos tipos de ámbitos: uno universal y otro particular donde el autor aplica las diferentes dinámicas formativas posibles. Con respecto a la cultura, ambos destinos coinciden (Mendelssohn, 1784, p. 196), sin embargo en la ilustración se muestra una complejidad interna. Hay una ilustración universal que se encuentra en el ámbito humano compartido (según el destino del hombre en sí mismo o sin diferenciación de clase social [*Stand*]) y otra particular de acuerdo con el nivel social (*Stand*) y de

profesión (*Beruf*) concreto (según el destino del hombre como ciudadano [*Bürger*]).

El teólogo señala que en el ámbito de la ilustración deberían confluir armónicamente cuatro destinos indispensables para la sociedad: el destino esencial del hombre y su destino inesencial, junto con el destino esencial del ciudadano y su destino casual (Mendelssohn, 1784, p. 197). Cada uno cumple una función que es irreemplazable. Sin el primero, el hombre retrocede al estado de bestia, pero sin el segundo, pierde la capacidad de desplegar lo bueno yexcelente en su vida. Asimismo, sin el tercero, la constitución política carece de fundamento y sin el cuarto, las relaciones secundarias internas del estado se tornan cambiantes (Mendelssohn, 1784, p. 197-198). La importancia de esta sistematización de Mendelssohn radica en la íntima conexión que encuentra su propuesta con respecto a la *Bildung*.

Solamente en la compatibilización de lo universal y lo particular, tanto en referencia al destino del hombre como también a la ilustración en sus ambos polos y la cultura en sus ambos elementos[20], se puede lograr una cohesión armoniosa en el Estado y el bienestar o felicidad nacional (*die Nationalglükseligkeit*). La formación de una nación, entendida como la situación formativa interna, está dada por la cultura y la ilustración que la alejan de la corrupción política. No obstante, Mendelssohn advierte que, una vez que una nación ha alcanzado un grado de perfección (comparable a la salud del cuerpo), su imposibilidad de progresar por encima de ese nivel implica el riesgo inevitable de un retroceso. Finalmente, según lo desarrollado anteriormente, el concepto de formación de Mendelssohn muestra un estado resultativo ligado al desarrollo y posesión de cultura e ilustración, donde se articula la dinámica entre lo universal y lo particular del hombre que requiere su armonización para considerarse completa, siempre en el marco intersubjetivo de las relaciones sociales supraindividuales.

[20] Para Mendelssohn (1784, p. 199) el mal uso de la ilustración lleva al egoísmo, a la falta de religión , la anarquía, debilidad del moral y dureza. Por su parte, el mal uso de la cultura a la petulancia, al lustre superficial (Gleißnerei), a la debilidad , la superstición y la esclavitud.

4. Comparativa estructural

En los apartados anteriores se han desarrollado, brevemente, las propuestas teóricas formativas de Hegel, Kant y de Mendelssohn respectivamente. Sin embargo, resta realizar la sistematización correspondiente a la relación conceptual que tiene estos planteamientos con respecto a la exposición sistemática de la *Bildung* hegeliana. En términos comparativos se presentan variados elementos que se pueden rastrear desde Hegel hacia los dos autores antes mencionados, pero las diferenciaciones técnicas-teóricas también son múltiples. En ellas se encuentra la especificidad y originalidad de la filosofía hegeliana formativa que se distancia de los contenidos meramente epocales del concepto, otorgándole una nueva dinámica no observada anteriormente.

Inicialmente, Kant entiende la formación dentro del campo de la educación, ligado intrínsecamente a la pedagogía. Esta es entendida como los procesos individuales tanto hogareños como escolares alrededor del aprendizaje del sujeto. Sin embargo, esta dinámica tiene un sentido social propio. El ámbito de realización de la tarea de la educación es el intersubjetivo del género humano. La perfectibilidad humana es progresiva y se desarrolla a lo largo de las generaciones, la humanidad va avanzando en su educación teniendo como foco central la perfección del género. Si bien en Hegel la formación también remite a un ámbito comunitario, no se encuentra utilizada en el mismo sentido. La idea de perfección no marca el proceso formativo, ni su dinámica ni su acabamiento. Además, el sujeto pasivo de educación no es necesariamente el individuo, sino más bien, y en sentido hegeliano propiamente dicho: el espíritu.

Por su parte, la *Bildung* kantiana tiene una parte negativa que marca límites y otra positiva que enseña a desarrollar las habilidades inmanentes del hombre, lo vuelve lo que propiamente es: humano. Esta división no es teórica, sino que el autor considera que en la pedagogía y en la educación (hogareña y escolar) se debe dividir taxativamente los principios y fines que cada uno de los tipos de formación quiere desarrollar en el sujeto. Esta diferenciación no se encuentra en Hegel, ya que, el proceso de formación siempre lleva como marca la actividad propia que se pone en movimiento y que marca los límites pero también los sobrepasa. La negatividad en

este sentido no es entendida como barrera que no puede pasarse sino como la vitalidad que dinamiza todo el proceso de formación, negatividad es negación de lo individual, de lo particular y de la inmediatez, para traspasar los límites y llegar a lo universal y mediato que se da sola y exclusivamente en el ámbito intersubjetivo. La *Bildung* no es entendida como una imposición externa que marca los contornos de la propia actividad del sujeto sino más bien, al final del recorrido, como la propia autolimitación racional que se da a sí mismo el sujeto (individuo o espíritu) en consonancia con su correspondencia con los demás sujetos y con lo otro de sí mismo.

Asimismo, el punto central de la educación y la formación kantiana es que el sujeto se moralice, es decir que se puede guiar a través de leyes y principios. En este proceso pedagógico se lo debe alejar del mecanicismo educativo que solo vela por los interés particulares y debe centrarse en la educación juiciosa que se guía de acuerdo a principios. Es decir, que enseña la libertad pero siempre de acuerdo a los principios (universales) que la sostienen. Todo el recorrido cae dentro del marco amplio de sentido de la Ilustración, especialmente la ilustración alemana tardía. Por su parte, para Hegel estos elementos serían parcialmente correctos. En primera instancia, la discusión de la formación no se da en términos pedagógicos, a pesar de que uno de sus ámbitos de manifestación si es la educación individual, porque el ámbito del cual adquiere su sentido último, siempre es el elemento social y comunitario que marca el sentido concreto de su existencia. En segundo lugar, el marco de referencia para la *Bildung* hegeliana no es la Ilustración, sino más bien el propio desarrollo de la filosofía especulativa con elementos propios de la filosofía sistemática: *Sprache*, *Entfemdung, Entzweiung* y *Befreiung*. Asimismo, para Hegel es la formación, más que la educación, la que permite la libertad en todo su sentido.

Por su parte, Mendelssohn coloca la formación dentro del ámbito intersubjetivo y comunitario de la sociedad. El desarrollo teórico planteado por el autor responde al derrotero formativo que es conseguido por los pueblos, una lengua o los individuos en relación comunitaria, donde el marco de referencia siempre es el destino del hombre en sí mismo (universalidad del género) o el destino del hombre según su posición social (particularidad del individuo dentro del marco amplio de la universalidad social a la cual pertenece). Constante y necesariamente remite al

elemento supraindividual de las relaciones intersubjetivas comunitarias. En el caso de Hegel, el marco de referencia es similar. El elemento intersubjetivo es clave para entender el desarrollo de la *Bildung*. Tanto en su manifestación educativa como en su estructuración sistemática, la formación hegeliana detenta como su lugar de sentido último al ámbito intersubjetivo. Los individuos que se forman encuentran su sentido último dentro de este ámbito. Incluso sin saberlo, en su formación, pasan a ser parte del desarrollo inmanente del absoluto como muestra la *Filosofía del Derecho*. En el ámbito educativo, que se centra en el sujeto de aprendizaje concreto, el ámbito intersubjetivo no se pierde porque es el elemento al cual la *Bildung* tiene que introducirlo, extrañarlo de su inmediatez e impulsos individuales y naturales para elevarlo al ámbito social universal, primero como práctica propedéutica en el colegio y luego en la sociedad como tal en tanto entra en contacto con la comunidad de sujetos libres.

En Mendelssohn, la dinámica está signada por la constante necesidad de armonizar y llevar a unidad los elementos disímiles y contrapuestos: lo universal y lo particular, la teoría y la práctica, lo objetivo y lo subjetivo, lo esencial y lo inesencial. Solo en armonización puede decirse que los sujetos o los pueblos han sido formados. Y esto quiere decir que llevan en sí mismo los grados suficientes tanto de cultura como de ilustración, que son los dos ámbitos donde la formación se desdobla. Pero, en la filosofía hegeliana esto no es del todo idéntico. Si bien el punto final es tender hacia la armonización de los elementos que se han desdoblado y extrañado. En la *Bildung* mendelssohniana falta el elemento de la negatividad. No solamente es la armonización de los elementos disímiles sino más bien la reconciliación que lleva dentro el desarrollo negativo y contrapuesto de los momentos de separación, externalización y extrañamiento. La *Bildung* no es la armonización sino más bien el momento contrario, es el momento de la salida y el extrañamiento que ahonda en la negatividad estructural del sujeto (espíritu o individuo) y que sienta las bases posteriores para que el crecimiento reconciliador pueda darse a posteriori. Además, la formación hegeliana ha dejado de lado el campo semántico que muestra Mendelssohn, en ella la ilustración ya no es su elemento de manifestación, si bien tiene relación con ella, ya no es dentro del marco del proyecto ilustrado donde se muestra la propuesta concreta de la formación hegeliana, ya no es una especie de

idea regulativa de un posible progreso futuro y un perfecto elemento desarrollado, sino la realidad específica del ámbito intersubjetivo histórico concreto que se encuentra en su realidad objetiva más próxima y que todavía no puede completamente reconocerse como siendo su propia actividad autopoiética.

Bibliografía

BYKOVA, M. F. Hegel's philosophy of Bildung. In: BYKOVA, M. F.; WESTPHAL, K. R. (Org.). *The Palgrave Hegel Handbook*. Cham: Springer International Publishing, 2020. p. 425-449. Disponible en: https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_22. Acesso em: 1 ago. 2025.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik* (1812/1813).

HOGEMANN, F.; JAESCHKE, W. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978. (Gesammelte Werke, v. 11).

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. BONSIEPEN, W.; HEEDE, R. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1980a. (Gesammelte Werke, v. 9).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* BONSIEPEN, W.; LUCAS, H. C. (Ed.). Com colaboração de RAMEIL, U. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1992. (Gesammelte Werke, v. 20).

HEGEL, G. W. F. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). GROTSCH, K. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2006. (Gesammelte Werke, v. 10).

HEGEL, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. WEISSER-LOHMANN, E.; GROTSCH, K. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2009. (Gesammelte Werke, v. 14.1).

HOFFMANN, T. S. Bildung, Entzweiung, Sprache: Zur Dialektik des Bildungsgeschehens nach Hegel. In: HUTTER, A.; KARTHEININGER, M. (Org.). *Bildung als Mittel und Selbstzweck*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2013. p. 82-104.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. IX. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1923.

LIZÁRRAGA GÓMEZ, A. Formación y objetivación en Hegel: Bildung en Prólogos e introducciones. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, v. 40, n. 2, p. 321-332, 2023. Disponible en: https://doi.org/10.5209/ashf.77912. Acesso em: 1 ago. 2025.

MENDELSSOHN, M. Ueber die Frage: Was heißt aufklären? *Berlinische Monatsschrift*, Berlim, p. 193-200, 1784.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PÖGGELER, O. Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 15, p. 241-269, 1980.

SANDKAULEN, B. Zur Aktualität von Hegels Bildungskonzept. In: *Mit Hegel: Bildungs- und gesellschaftstheoretische Auseinandersetzungen*. Berlin: Velbrück Wissenschaft, 2024. p. 66-82.

STOJANOV, K. Hegels Bildungsbegriff – Systematik und Entwicklungsphasen. In: THEIN,

C. (Org.). *Philosophische Bildung und Didaktik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. p. 37-49. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05171-4_3. Acesso em: 1 ago. 2025. ZULOAGA, I. G. El concepto de «Bildung» en el proceso ideológico de los escritos hegelianos. Revista Española de Pedagogía, Madrid, v. 25, n. 97, p. 21-34, 1967.

37. Sprachliche Einholung des Absoluten

https://doi.org/10.36592/9786554602655-37

Norbert Hintersteininger[1]

Zusammenfassung: Bruno Liebrucks gilt als einer der profundesten Denker des 20. Jahrhunderts. Er entfaltet seine *Philosophie von der Sprache her*, indem er seine Philosophie in die Auslegung der europäischen Tradition hineinlegt. Dabei identifiziert er mit Platon, Kant und Hegel *drei Revolutionen der Denkart*. Seine *paraphrastische Methode* ist die Entfaltung seiner Philosophie, sie ist der Weg *und* das Resultat. Die Dialektik der *Philosophie von der Sprache her* radikalisiert das Denken von Sprache und Bewusstsein, indem sie eine *dreifache Dynamisierung* vollzieht, die Hegel denkend durchdringt, Humboldt von Hegel her einholt und beide in einer Einheit zusammendenkt. Im Folgenden sollen zunächst biographische Notizen erste Anhaltspunkte geben, damit wir uns dem Denken von Bruno Liebrucks annähern können, um schließlich seine *paraphrastische Methode* sowie seine *Dialektik von der Sprache her* zur Darstellung zu bringen und so auch das Absolute von der Sprache her einzuohlen.

***

Bruno Liebrucks, 1911 in Budopönen, Ostpreussen, geboren, studierte in Königsberg unter anderem Philosophie, promovierte 1933 bei Albert Goedeckemeyer über „Probleme der Subjekt-Objekt-Relation“ und habilitierte sich 1943 bei Nicolai Hartmann mit „Platons Entwicklung zur Dialektik“. Er lehrte zunächst mit Heinz Heimsoeth in Köln, um schließlich auf Vorschlag von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno nach Frankfurt berufen zu werden, wo er im Jahr 1986 unerwartet starb. In Frankfurt verfasste er sein siebenbändiges Hauptwerk „Sprache und Bewußtsein“ und gilt seither vor allem als profunder Kenner und Interpret von Kant und Hegel. Die Eigenständigkeit seines Denkens und das fundamental Neue seiner *Philosophie von der Sprache her* gilt es, in seiner ganzen Tragweite und Systematizität zu erfassen.

Damit wir uns dem Denken von Bruno Liebrucks annähern können, müssen wir zunächst mit Liebrucks vier Epochen, vier ἐποχαί, vier Haltepunkte im starken Wortsinn festmachen, an denen wir uns im Denken des Denkens anhalten können. Diese Anhalte

[1] Fernuniversität Hagen. nofuh@gmx.at

müssen uns zum logischen Inhalt einer im Denken geleisteten καταστροφή, einer Herumwendung, also zu einem innerlogischen Umschlagen werden, damit – so eine der zentralen Thesen, wenn nicht *die* zentrale These von Bruno Liebrucks überhaupt – die logisch nicht geleistete καταστροφή nicht in die äußerliche Katastrophe umschlägt (vgl. u. a. SuB 6-1, 378). Mit diesem Gedanken knüpft Liebrucks an die Antike an, an jene Epoche, in der das Denken des Denkens in den Fokus gerät und bei Platon – in Abgrenzung vom Mythos und unter gleichzeitiger Einholung desselben – einen ersten Höhepunkt findet. Jede Epoche ist durch ihre Begriffsgestalt bestimmt. Jede Epoche stößt sich von der Begriffsgestalt der ihr vorhergehenden Epoche ab. Dieser Gedanke ist bereits von Hegel her gedacht, der die Herumwendung im Wahrheitsbegriff Kants begreift und in diesem Begreifen auch erkennt, dass für Kant Wahrheit nicht mehr bloß in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand besteht, sondern darin, dass das Mannigfaltige der Anschauung unter dem *Prinzip* der Synthesis der Einheit der transzendentalen Apperzeption zu denken ist und damit in der *Selbstreflexion der logischen Form* selbst besteht. Hegel denkt nicht nur Kant zu Ende, er buchstabiert die mit Kant erfolgte *Revolution der Denkart* als logische Herumwendung aus und begreift so in einer weiteren Revolution die Wahrheit als das Sichabstoßen des Begriffs. Die Übereinstimmung der Vernunft mit ihrem Gegenstand ist mit Hegel gesprochen eine triviale, eine gewöhnliche Bestimmung der Wahrheit. Wahrheit ist in der dialektischen Logik vielmehr die Übereinstimmung des Inhalts mit sich selbst. Diese Wahrheit sprechen wir auch im Alltag aus, wenn wir von einem wahren Freund oder einem wahren Kunstwerk sprechen und damit meinen, dass der Freund oder das Kunstwerk dem gemäß ist, was wir unter Freundschaft oder Kunst verstehen. „Unwahr heißt dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen." In diesem Sinne ist „Gott allein […] die wahrhafte Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität". Alles Endliche hingegen hat Unwahrheiten an sich und ihr Begriff ist „unangemessen". „Das Geschäft der Logik" ist es sohin, die Denkbestimmungen dahingehend zu betrachten, „inwiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen" (vgl. GW 23-3, 820 ff.). Erkenntnis ist im Bewusstsein begründeter Seinsvollzug, es ist das Sich-selbst-Begreifen des Begriffs.

Mit diesen ersten Andeutungen sind auch schon die Koordinaten für die logischen Haltepunkte angegeben: die drei epochemachenden Gedanken lassen sich an den Namen Platon, Kant und Hegel festmachen. Platon erkennt, dass sich unser

Denken in formallogischen Strukturen vollzieht. Wir erkennen mit den Sinnen was erkennbar ist, Erkenntnis aber erfolgt, wenn die Dinge mit der Idee in der Seele zusammengespannt werden. Kant zeigt uns, unter welchen notwendigen Setzungen Erkenntnis *prinzipiell möglich* ist. Hegel wiederum holt diese Setzungen vom logischen Vollzug her ein und gelangt zu *wirklichem* Denken. Mit diesen drei Revolutionen der Denkart sind mit Liebrucks gesprochen auch drei Herumwendungen des Bewusstseins ausgesprochen.

Was ist nun der vierte Haltepunkt? Liebrucks findet zunächst bei Herder erste Anhaltspunkte. Denn dieser betrachtet die Sprache nicht mehr als Gegenstand unter Gegenständen, sondern als die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt. Mit ihm beginnt die Epoche der Sprachphilosophie, die Liebrucks, indem er in der Folge Sprachdenker wie Vico, Hamann und Humboldt von Hegel her *logisch einholt*, als *Philosophie von der Sprache her* entfaltet. So begreift er auch in der Ungegenständlichkeit des Gegenstandes „Sprache“ die Sprachlichkeit des Menschen. In anderen Worten: Die Einheit der Apperzeption, das „Ich denke“, von dem wir durch Kant wissen, dass es alle meine Vorstellungen begleiten können muss, begreift Liebrucks als die Sprache selbst, *weil, während und indem* die Sprache als Synthesis Gegenstände konstituiert und *zugleich* Gegenstand ist. Darin besteht die Sprachförmigkeit aller menschlichen Erfahrung, die dialektisch verstanden die Einheit von Funktion und Gegenstand ist. Von Hegel lernen wir, dass diese Dialektik – aus Subjektivität und Objektivität (vgl. GW 12, 216 ff.), aus der Substanz, die *ebensosehr* Subjekt ist (vgl. GW 9, 18), aus Funktion und Gegenstand – aus der Philosophie Kants selbst entspringt. Von Liebrucks wiederum lernen wir, dass *in der logischen Bewegung des Vollzugskontinuums* die Sprachlichkeit selbst entspringt, und dass dieses Entspringen zugleich *der immerwährende Ursprung der Sprache* selbst ist (vgl. SuB 1, 49 ff.). Liebrucks begreift so auch Hegels *Logik* als die logische Genesis der Sprache, die zugleich die sprachliche Genesis der Logik ist. In Hegels *Logik* sind Platon und Kant und mit ihnen die Revolutionen der Denkart gegenwärtig: vom Mythos zum Denken des Denkens als formallogisches Schließen *mit* Platon sowie in der Verabsolutierung der formalen Logik *nach* Platon und einer damit einhergehenden metaphysischen Verunreinigung (Hamann), hin zur Reflexion der logischen Form in der transzendentalen Logik Kants und der Reflexion dieser Reflexion mit Hegel. Im

transzendentalen Vernunftgebrauch Kants ist die göttliche Sphäre als ideale Wesenheit gesetzt, in der *Logik* Hegels ist sie innerlogisch eingeholt. Das göttliche Licht aber leuchtet in der Sprache, im Gespräch und in den stillen Räumen der Logik als der existierenden Zeit „ist der Mythos als der Friede gegenwärtig" (vgl. SuB 6-3, 356).

Warum ist bei Liebrucks von „Sprachlichkeit" und nicht von „Logizität" die Rede? Die *Logik* ist das Selbstgespräch des Logischen. Die Selbstinterpretation des Logischen ist *Moment* innerhalb der logischen Genesis der Sprache. Der Begriff ist die Identität der Nichtidentität von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem. Er ist die Bewegung vom Allgemeinen zum Einzelnen in der Besonderung, das die Bewegung des Einzelnen zum Allgemeinen ist. Diese Bewegung vollzieht der Begriff immer nur als existierender. Er existiert aber immer nur als sprachlicher Begriff. Sprachlichkeit ist das schlechthin Allgemeine und der Grund allen Sprechens überhaupt. Sprachlichkeit ist die Beziehung zwischen Menschen, die etwas über etwas sagen und so die subjektive Seite (der Sprechenden und Hörenden) mit der objektiven Seite (der Gegenstand, von dem die Rede ist) verbindet. Eine Mitteilung ist immer Mitteilung über etwas. Es ist die Vermittlung der Entgegengesetzten (Allgemeines und Einzelnes) in der Mitteilung. Diese Vermittlung erfolgt immer innerhalb der Logik, also immer innerhalb und zugleich von der Selbstinterpretation des Denkens her. Ich sage etwas über etwas zum Anderen. Darin zeigt sich die Dreistrahligkeit der semantischen Relation der Sprache, die im gesprochenen Wort als Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation zur Sprache gebracht wird. Indem das gesprochene Wort – näherhin das Wort, das als Wort seine Bezüglichkeit und seine je mit ihm ausgesprochenen Bezüge und damit die ganze Sprache mit sich führt – in eine neue Relation gesetzt wird und darin mutiert, eröffnet sich der *Bedeutungsumhof* des Wortes im Begriff auf dem *bodenlosen Boden der Sprache* (vgl. u. a. SuB 1, 126). Sprachform und Denkform stehen immer innerhalb der Dreistrahligkeit der semantischen Relation zueinander. Ich kann das Wort nur verstehen, wenn ich den Gedanken, der an den Sprachlaut geheftet wurde, in mir nachvollziehe und seine Bedeutung nachschöpfe. Das kann ich nur, *weil, während und indem* der Gedanke am Sprachlaut haftet und die Sprache dafür ihre innersprachlichen Bezüge bereitstellt, *die mit diesem Anheften zugleich hergestellt werden*. Sprache verweist und nennt innerhalb ihrer selbst. Im Nachschöpfen erschließt sich für mich

nicht nur die Welt, sondern ich gliedere mich zugleich in sie ein (vgl. u. a. SuB 5, 208 ff.).

Der Begriff geht durch den Widerspruch von Subjekt und Objekt hindurch und begreift in diesem Durchgang, dass er sich selbst zu den Dingen zu sich selbst verhält. Und genau darin besteht die logische Genesis der Sprache sowie die Sprachlichkeit der Logik. Der Mensch kann nur denken, wenn er wirklich spricht und nur wirklich sprechen, wenn er sprachlich denkt. Dazu stellen wir sprachliche Gebilde als hörbare Gegenstände vor uns hin. Eben darin besteht die Sprachlichkeit des Denkens, die in den *Bahnen der Sprache* vorgezeichnet ist. Die Dialektik des Denkens erscheint in der Sprache vor dem Ohr des Menschen. Damit ist die Sprache der Inhalt, der sie als Anhalt zum Inhalt hat (vgl. u. a. SuB 2, 101 f.). In anderen Worten: Sprache stellt immer schon die Haltepunkte bereit, an die unsere Gedanken immer schon geheftet werden und als artikulierte Laute in dieser Einheit als aufgehobene Tonalität immer schon Sprache sind. So ist jedes gesprochene Wort das ausgesprochene Vollzugskontinuum des Denkens und zugleich die ἐποχή, die als Anhalt zum Inhalt wird.

In dieser sprachlichen Bewegung zeigt sich die Sprache als die Bewegung des Begriffs. Im Begriff treten die beiden Welten – das Sein als Inbegriff von Einzelnen und das Wesen als jener von Allgemeinheiten – nicht mehr als geteilt, wie im Platonismus auf (also im Denken *nach* Platon, in dem das Denken auf das Formallogische hin vereinseitigt und verabsolutiert wird), auch nicht als Anschauung und Begriff, wie in der Transzendentallogik, sondern als Begriff, der im Urteil zur Erkenntnis gelangt. Das Urteil ist seine Realisierung als die Besonderung des Allgemeinen im Einzelnen. Das Wort einer Rede wiederum ist der dauernde Übergang von der seinslogischen Tatsache ins wesenslogische Prinzip, der Übergang vom realen aber flüchtigen Moment als Artikulationsgebilde in die Idee als seiner begriffslogischen Bedeutung. Das Verschwinden der Wahrnehmbarkeit des Wortes ist die Vorbedingung für die Sinnerfassung. Das Ganze der Bewegung ist die Bewegung des Begriffs auf dem *bodenlosen Boden der Sprache*. Der Übergang ist der dauernde Übergang des Wortes als das logische Moment des Werdens, das sich in allen Stufen durchhält und in allen Stufen der *Logik* bleibt.

Das Einzelne ist das Allgemeine. Der spekulative Satz zeigt auf die Identität von Identität und Nichtidentität. Der spekulative Satz läuft als Bewegung vom Subjekt zum

Prädikat und zurück, um in seiner Mitte als Begriff an seine Pole auszustrahlen und diese als Artikulation des Begriffs an ihm selbst zu begreifen. So ist der spekulative Satz Ausdruck des *menschlichen Weltumgangs* als Sprache und von der Sprache her, die als Sprache immer in ihrer Vorläufigkeit zu einem Ende kommt, weil sie *vorläufig zurückläuft* und so erst Sinn konstituiert. Sinn konstituiert sich im Verklingen und tritt als aufgehobener Sinn im Satz hervor. Der Satz ist aufgehobenes Wort als das Ganze des Sinns, der in seinen Teilen als Wörter ausgesprochen wird, wobei die Wörter nicht als Teile zu verstehen, sondern immer nur vom Sinnganzen her zu begreifen sind. Sinn ist immer schon sprachlich versinnlichte logische Wahrheit. Nur *weil, während und indem* die Sprache das Apriori des Denkens ist, ist der Sinn eines Satzes verlautbar, ein Satz bedeutend und die Sprache als Anhalt Inhalt. Das ist sie als *Idee*, als das ursprüngliche Wort (vgl. SuB 6-3, 592).

Liebrucks entwickelt keine Sprachphilosophie, weil Sprache niemals nur Gegenstand ist, sondern er entfaltet seine *Philosophie von der Sprache her*, indem er in die Auslegung anderer Denker seine Philosophie hineinlegt, dies aber nicht bloß als sprachlich-philosophische Intarsien, sondern als Einlegearbeit, die von der Sprache her in ihren logischen Grund führt und zugleich von dieser Einheit der Unterschiedenen als Gesamtbild des Logos erscheint. *Philosophie von der Sprache her* meditiert den *sprachlichen Weltumgang* in jedem Augenblick, in jedem gesprochenen Wort und begreift so die Sprache selbst in jeder ihrer Äußerungen. Diese Philosophie begreift die menschliche Weltbegegnung von der Sprachlichkeit her und sucht den sprachlichen Weltumgang im Umsprechen zu erreichen. In dieses Umsprechen spricht Liebrucks seine Philosophie hinein. In diesem Umsprechen und sprachlichen Andeuten werden die Sätze der *Logik* ausgesprochen und so in paraphrasierenden Umschreibungen immer wieder von der Sprache her aufgesucht und damit auch in unserem Denken angereichert, das sohin in diesem Umsprechen die Sprache selbst zur Sprache bringt, die sich selbst transparent wird und sich von der Sprache her in der Einheit von Logik und Sprache als Logos zu begreifen beginnt. Die *paraphrastische Methode* von Liebrucks ist der Gang der Untersuchung *und* ihr Ergebnis, sie ist der Vollzug *und* die Darstellung der *Philosophie von der Sprache her*. In umschreibenden Bewegungen umkreist Liebrucks einen Gedanken, spannt in weitreichenden Bezügen und vielschichtigen Andeutungen das Feld auf, auf dem er zugleich auch jenen Gedanken

ausbreitet und in großen Bögen das Denken des Gedankens selbst vollzieht. Die Bezüge reichen hinein in die europäische Tradition, die Andeutungen sind Hinweise auf andere Denker und die Bögen werden zum logischen Horizont, der jenes Feld umwölbt und zugleich trägt und so das Sprachfeld des Gedankens selbst zur Sprache bringt: „zum anderen hin, vom anderen her und zu den behandelnden Widerfahrnissen" (vgl. SuB 1, 155). In kunstvoll gestalteten Sätzen errichtet er Kletterpfade und gesicherte Wege in das *Hochgebirge des Denkens*, um uns nach langem Aufstieg in lakonischen Wendungen den erklommenen Steig entlangstürzen zu lassen. Liebrucks legt Stolpersteine aus, die uns zum Innehalten auffordern, gerade so, wie er uns im Interpretieren von Hegels „A ist – A" (vgl. GW 11, 44) zum Innehalten in der durch den Gedankenstrich angedeuteten Zeitlupenaufnahme auffordert, wenn Hegel den Satz der Identität damit auch dem automatisierten Denken entreisst. Die innewohnende Dialektik entfaltet Liebrucks und weist uns im Innehalten am Gedankenstrich darauf hin, was im Denken immer schon vollzogen worden war, „*bevor* die Identität als Spielregel verwendbar ist" (vgl. SuB 6-2, 111 [Herv. i. O.]). „Die Hegelsche Logik ist die Zeitlupenaufnahme, die Meditation dessen, was in jedem Aussprechen eines Satzes *logisch* geschieht" (vgl. SuB 6-2, 242 [Herv. i. O.]). Die *Philosophie von der Sprache her* verlangsamt diese Zeitlupenaufnahme nochmals und ist die Meditation auf das sprachliche Geschehen und meditiert so das, was die Sprache täglich vollzieht (vgl. LM, 21). Sprache und Geist (vgl. SuB 2, 66), Sprache und Mensch (ebd. 185, 200), Sprache und Denken (ebd., 184), Bewußt-Sein und Sprache (ebd., 252), Idealität und Totalität der Sprache (ebd., 331) *können nicht identisch genug gedacht werden*. Das sind solche *Stolpersteine*, mit denen Liebrucks einen Gedanken *vorläufig* beendet. Wir lesen jene Begriffe und neigen in einem ersten Reflex dazu, ihren Bedeutungsumfang gleichzusetzen. Doch die Aufforderung zum Identisch-denken ist die Aufforderung das Denken selbst zu denken. Denn die Rede vom Identischen verweist von Hegel her auf das Denken der Identität. Wie sich die Identität erst von der Nicht-Identität her *begreifen* lässt, wie sich die Identität erst aus dem Denken der Negation *erhält*, so *empfängt* der Mensch die Sprache vom Menschen und den Menschen von der Sprache her und gerade so *empfängt* sich das Denken von der Sprache her und die Sprache vom Denken her und hat zugleich erst dadurch *Bestand*. Das ist *sprachliches Erhalten*. Indem die Identität gedacht wird, wird der Unterschied gedacht und umgekehrt. Weil

wir uns im Aus-uns-Heraussprechen in die Sprache und in das Denken hineinsprechen, darum sind die Getrennten nicht identisch genug zu denken, ohne doch einfach zusammenzufallen (vgl. SuB 2, 66).

Dieser sprachliche Vollzug ist der Vollzug einer Dialektik der *Philosophie von der Sprache her* als eine dreifache Bewegung: Sie denkt *erstens* mit Hegel das Vollzugskontinuum und damit die Idenitität von Identität und Nichtidentität, denkt das Denken selbst als das Logische, das sich von sich abstößt und im Abstoßen auf sich bezieht. Sie denkt zudem *zweitens* Humboldt von Hegel her und denkt so das Geistige am Sinnlichen (im gehörten Sprachlaut) und das Sinnliche am Geistigen (im gesprochenen Gedanken). *In Denken und Sprache spinnen wir uns im Denken und Heraussprechen hinein*. So wird Sprache zum *Organon des Gedankens*. Liebrucks denkt *drittens* Hegel und Humboldt zusammen und begreift in diesem Zusammendenken zugleich Sprache als Anhalt (als Bewegung vom Gedanken zum Ton) der zugleich Inhalt (im Verklingen des Tones) ist, in dem so nicht nur das Denken selbst wahrgenommen wird, sondern Denken von der Sprache her sowie die Sprache selbst in dieser Bewegung in einer *dreifachen Dynamisierung* begriffen wird, in der die Bedeutung des Wortes in Bewegung gerät und im *Bedeutungsumhof* des Wortes mutiert und damit auch unser Universum expandiert. In dieser dreifachen Dynamisierung begreifen wir immer schon Welt und zugleich vollzieht sich darin unsere Menschwerdung.

Die bewusstlose Bewegung von Sich-äußern und Zurückdrängen durch sich selbst und in sich selbst ist die Kraft. Nach innen ist es kontinuierliches Pulsieren, nach außen drängt die Kraft als Verstand, der sich im Äußern als das Innere findet. Beide sind als Denken zusammengeschlossen, das sich als Verstand als ungegenständlicher Gegenstand zeigt, von der *Logik* her gesprochen als Negation an ihm selbst und damit immer schon als das Allgemeine. Selbstbezug erfolgt erst über die Bewegung der Negation. Diese Dialektik greift in die Dialektik der Sprache und ist zugleich diese dialektische Bewegung der Sprache selbst, die als solche zugleich Denken ist. Als diese Bewegung ist sohin auch das Denken als Sprache gegenstandskonstitutiv und zugleich ungegenständlicher Gegenstand, der als das Allgemeine im Anderen bei sich selbst ist. Liebrucks entfaltet sohin seine *Dialektik von der Sprache her* als Einheit von Offenheit und Verschlossenheit, von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, damit als die

Bewegung der Sprache selbst. Aus diesem Grund ist Sprache auch die Bedingung der Möglichkeit des Begriffs (vgl. SuB 2, 184), die sich als diese Bedingung selbst wahrnehmbar macht und zugleich das Denken selbst offenbart. Auf dem Weg vom Sprechen zur Sprache zum gehörten Gedanken bildet sich der Boden, auf dem unsere Welt stets neu errichtet wird. Dies ist der *bodenlose Boden*, der in der Kontinuität des Wortes, die in der Diskontinuität der sich ständig verändernden Welt gewahrt bleibt. Und zugleich ist die Kontinuität des Wortes in der leisen Mutation im Umhof seiner Bedeutung aufgehoben. Es ist aufbewahrt und zugleich auf eine neue Stufe gehoben und in seinem neuen Zusammenhang negiert. Denn in dieser Bewegung erfolgt die Mutation, indem der Gedanke an einem Sprachlaut in einen (neuen) Bedeutungszusammenhang gesetzt wird und die Kontinuität des Wortes selbst in Bewegung gerät. Das gesprochene Wort ist individuell und bringt die Individualität des Sprechenden zum Allgemeinen, um dem Anderen etwas über etwas mitzuteilen. Denken zeigt sich von der Sprache her im Sprachlaut und ist darin bei der Sprache bei sich selbst. Die Kraft des Denkens ist der Übergang.

Warum aber müssen wir die Herumwendung der καταστροφή logisch vollziehen, um nicht in der wirklichen Katastrophe zu enden? Das Ganze der *Philosophie von der Sprache her* läuft auf den Imperativ „handle sprachlich“ zu. Wir können das „Sapere aude!“ Kants begreifen, als ein „Habe Mut, dich mit deinen eigenen Setzungen und Voraussetzungen denkend auseinanderzusetzen“. Damit aber nicht genug! Wir müssen mit Liebrucks die καταστροφή im Bewusstsein leisten, das bedeutet, wir müssen im Umschlagen von Stufe zu Stufe zum Begriff vordringen, so unser Denken *dem automatisierten Denken entreißen*, das automatisierte Denken überwinden, um nicht mehr in der Unmittelbarkeit der Folgerichtigkeit gegen Bedingungen und Positionen vorzugehen. Denn indem wir folgerichtig Bedingungen und Positionen bekämpfen, wenn wir also unsere Weltbegegnung als mechanistischen Weltentwurf gestalten, kommt uns notwendig auch die καταστροφή als mechanische Katastrophe entgegen (vgl. SuB 6-3, 386).

Was bedeutet das? Wir dürfen nicht im Duktus der formalen Logik und der *logischen Gewohnheit* den Widerspruch vermeiden, sondern wir müssen mit Hegel durch den Widerspruch hindurchgehen. Den Widerspruch vermeiden bedeutet für Liebrucks, den Widerspruch zu begehen, auf einem logischen Status zu verharren, der

deshalb in die Katastrophe führt, weil wir in diesem Status auch denken, dass wir zuerst Seiende wären, die denken und darin auch das Sein denken könnten. Dieses Denken stellen wir in diesem logischen Status als ein Bestimmbares vor, das wir dem Denken unterlegen. Damit aber trennen wir auch das Endliche und das Unendliche und damit das eigene Denken ab. Dieses Denken ist selbstverschuldete Unmündigkeit und führt geradewegs in die Entsprachlichung des Menschen, die immer auch die Entmenschung des Menschen ist. Wahres Denken aber ist das Denken des *Vollzugskontinuums*, in dessen *Eurhythmie* wir uns sprachlich eingliedern. Das ist sprachlicher Weltumgang (vgl. u. a. SuB 6-2, 242 f.).

Kant zeigt uns, dass wir mit formallogischen Mitteln Erkenntnis auf positivierte Gegenstände beschränken müssen. Hegel begreift die Einheit der Welt der Positivität und ihrer Negation im Begriff. Im Umschlagen der Negation manifestiert sich die Substanz als absolute Notwendigkeit, damit als die Unmittelbarkeit des Begriffs in der Macht des Setzens, in der sich die Substanz gegen sich selbst in die Einheit des Begriffs aufhebt. Indem sich die Substanz als absolute Negativität selbst setzt, konstituiert sich auch die Einheit von Notwendigkeit und Möglichkeit. Diese Einheit kommt dem Menschen als sein Schicksal entgegen. Diese Einheit müssen wir *in der logischen Herumwendung* als Sprachlichkeit begreifen, um uns nicht selbst in den Tod der Entsprachlichung zu stürzen. Wir haben die Wahl, uns selbst mit formallogischen Mitteln technisch-praktisch *zuzurichten* und uns selbst damit *abzurichten*[2] (vgl. SuB 4, 518), oder wir können uns an der Dialektik der Sprachlichkeit zu einem menschlichen Weltumgang *aufrichten*. Der *logische Boden* dieses sprachlichen Imperativs ist der spekulative Satz Hegels, den wir mit Liebrucks vom *bodenlosen Boden der Sprache* her begreifen. Das Zurichten der Sprache ist für Liebrucks der logische Grund für das Zurichten von Welt und das Zugrunderichten der Sprache, damit auch der logische

[2] Dieses „Abrichten“ rekurriert auf Kant, KrV, A 644 f./B 672 f.: Die transzendentalen Ideen sind nicht von konstitutivem, sondern von regulativem Gebrauch. Sie richten den Verstand zu einem gewissen Ziel und außerhalb aller Erfahrung auf einen Punkt. Daraus entspringt eine notwendige Täuschung eines Spiegelbildes, dass wir einen Gegenstand hinter dem Siegel sehen. Damit uns dieses Bild nicht trügt, müssen wir den Verstand "abrichten wollen". Das „Abrichten“ meint also das Beschränken des Verstandes auf die Erfahrungsgegenstände und zugleich auf sein regulatives Angeleitetsein durch die Vernunftideen im Dienst der Erkenntnis. Und zugleich verweist das „Abrichten“ auf die „Dressur des Menschen“ bei Quine (vgl. u. a. Quine, 24 f.) sowie auf Wittgenstein: „Überlege dir folgenden Fall: Menschen, oder andere Wesen, würden von uns als Lesemaschinen benützt. Sie werden zu diesem Zweck abgerichtet“ (vgl. Wittgenstein, § 157).

Grund für das Zugrunderichten der Erde. „Bevor das gegenständliche Wasser verschmutzt war, haben wir das sprachliche Element des Wassers im Interesse exakter Bestimmungen verschmutzt und damit unkenntlich gemacht.“ Doch die „Entsprachlichungsstürme“ kommen leise. Wir bemerken sie nicht. Denn sie kommen unauffällig als logische Vereinseitigung und als Verabsolutierung eines einzigen Moments der Sprache. Sie kommen als das Nichtbegreifenkönnen des menschlich-sprachlichen Weltumgangs (vgl. LM, 43 f.).

Der formallogische Begriff bleibt bei sich. Der spekulative Begriff ist nur bei sich, weil er im Besichsein bei der Sache ist. Dieses Verhältnis ist der Ausdruck freier Menschen zueinander. Wir sind als Menschen nur bei uns selbst, *weil, während und indem* wir beim Anderen sind und wir sind beim Anderen nur, *weil, während und indem* wir bei uns selbst bleiben. Das sind wir im gesprochenen Wort. So ist der spekulative Satz Ausdruck für den menschlichen Weltumgang im wirklichen Gespräch und zugleich ist die Gesellschaft die Bedingung wirklicher Freiheit. Der sprachliche Imperativ ist die Aufforderung der Erkenntnis des sprachlichen Weltumgangs des Menschen, in den wir uns im Herausspinnen hineinspinnen und dabei diese Bewegung als *Bewegung der Methexis* begreifen, die als Einheit von Denken und Sein im menschlichen Weltumgang entfaltet wird (vgl. u. a. SuB 6-1, 380 f.).

Menschliche Freiheit besteht in dem Augenblick, in dem der Mensch den Anderen im Moment des Gesprächs in die Freiheit entlässt. In der Bewegung von Mensch-Mensch-Wirklichkeit, in der Ich und Anderer und beide bezogen auf die Wirklichkeit, die in ihrer Unmittelbarkeit als Einheit des Inneren und Äußeren das Absolute ist, verbindet, vollzieht sich unsere Freiheit, die als Einheit von Sein und Wesen als Begriff erscheint, als Umschlag vom Endlichen ins Unendliche in der Einheit von Weg und Resultat. Das Absolute ist sohin in der Erkenntnis zugleich erkennendes Subjekt wie erkanntes Objekt. Dieser Mensch da als Einzelinstanz der Wirklichkeit ist das Widerspruchsprinzip selbst. Dieses entsteht und vergeht, es ist der in sich zurückgegangene Grund des Wesens und damit die negative Einheit als aufgehobener Grund. In dieser Bewegung und ihrem Resultat besteht die Prinzipialität des Prinzips, die Identität der Nichtidendtität, die vom Anderen her mit sich identisch ist.

Diese sprachlich-logische Bewegung besteht in dieser Einzelinstanz da, im gesprochenen Wort zu jener Einzelinstanz hin und beide von der Sprache her bezogen

auf die Wirklichkeit und damit auf die Unmittelbarkeit von Innerem und Äußerem als dem Absoluten, das sich als ausgesprochener Gedanke von der Sprache her *erhält*. Indem der spekulative Satz gedacht wird, begreifen wir das Absolute. Indem wir einen Gedanken an den Sprachlaut heften, empfangen wir mit diesem gehörten Gedanken das Absolute als Mitteilung der Sprachlichkeit, die zwischen den Menschen im Menschen ist. Indem wir den spekulativen Satz von der Bewegung der Sprache her begreifen, holen wir auch das Absolute von der Sprache her ein. Die sprachliche ἐποχή besteht also darin, dass wir die Epochen des Denkens von den Haltepunkten der Sprache her begreifen und damit zugleich unser Denken von Hegel her und die Sprache von Liebrucks her und beide zusammen als Einheit des menschlichen Weltumgangs vom Denken her begreifen, das immer schon von der Sprache herkommt und zugleich immer in ihr bleibt.

Literaturverzeichnis

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989 ff. Abgekürzt mit GW unter Angabe der Abteilungen, des Bandes und der Seitenzahl.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band I – VIII, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1905 – 1914, Band IX, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1923. Im folgenden abgekürzt mit AA unter Angabe des Bandes in lateinischen Ziffern.

– Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.) 1781, in: AA IV, 1 – 252, abgekürzt: KrV A.

– Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.) 1787, in: AA III, abgekürzt: KrV B.

Liebrucks, Bruno:

– *Sprache und Bewusstsein*. Band 1 – 7. Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M., 1964 – 1979, abgekürzt mit SuB unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl.

– *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*. Königshausen + Neumann, Würzburg, 1982.

Quine, Willard van Orman: *Wort und Gegenstand*. (Word and Object). Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Dieter Birnbacher. Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1980.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

38. Über einige neue Perspektiven in der Hegel-Forschung: Hegels System der Philosophie als neue Vernunftreligion für die aufgeklärten Zeiten

https://doi.org/10.36592/9786554602655-38

Marco de Angelis[1]

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz werden die Ergebnisse einiger neuer Forschungen vorgestellt, die in den letzten Jahrzehnten im Rahmen der Hegel-Forschung durchgeführt wurden. Es handelt sich um sehr spezifische Forschungen, die oft mit der Edition der *Gesammelte Werke* Hegels in Verbindung stehen und häufig mit philologischen, graphologischen und chronologischen Mitteln durchgeführt wurden. Das grundlegende Ergebnis dieser Forschungen ist, dass sie die tiefe Bedeutung des philosophischen Systems Hegels hervorheben, das nach den Absichten des Stuttgarter Philosophen die von Kant in seinem Buch von 1793 theoretisierte Vernunftreligion werden sollte. Hegel entwickelt sich in seinen jungen Jahren zum Umsetzer des kantischen philosophisch-religiösen Ideals und sein System ist daher viel mehr als eine Philosophie, es ist eine echte auf Vernunft basierte Religion, deren Aufgabe es ist, die aufgeklärte Menschheit geistig zu vereinen.

0. Einführung: Hegels philosophisches Lebensprogramm

Hegels philosophisches System präsentiert sich als Verwirklichung von seinem Ideal der Gründung einer neuen Volksreligion als Vernunftreligion. Das ist belegt durch verschiedene Texte, die den Gang zum System bilden. Das System erscheint bereits komplett in allen seinen Hautteilen in den Jahren 1805-06. Wir wollen in diesem Referat einige Hauptetappen nachzeichnen, die diese Interpretation belegen. Dies ist heute auf eine philologisch genaue Weise dank einiger Forschungen möglich, die in den letzten Jahrzehnten und mehr oder weniger in Verbindung mit der Edition der *Gesammelte Werke* getätigt wurden. Es handelt sich vor allem um die genaue chronologische Reihenfolge der frühen Texte, die bisher in der Ausgabe von Herman Nohl lagen, der die Texte als zusammenhängend und mit Titeln veröffentlichte, die nicht von Hegel stammten. Die neue Edition hat die Reihenfolge der Texte neu

[1] FernUniversität Hagen, Deutschland.

präsentiert, wie sie sich in den Manuskripten befinden. Diese neue Reihenfolge spiegelt die objektive Reihenfolge der Texte wieder.

Besonders wichtig ist die neue Ausgabe der Tübinger und frühen Berner Texte, vor allem des von Nohl als *Volksreligion und Christentum* einheitlich veröffentlichen Textes 16, der sich als eine Reihe von kleinen Texten dagegen erwiesen hat, die Hegel in verschiedenen Momenten seiner Entwicklung verfasste, wie die Forschungen der Editoren von GW1, Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, gezeigt haben.

Weitere wichtige Forschungen sind von Wilhelm Gustav Jacobs geführt worden, der das intellektuelle Leben im Tübinger Stift rekonstruiert hat. Der Forscher konnte vor allem zeigen, welchen wichtigen Einfluss der Philosophiedozent Johann Friedrich Flatt auf die Stiftler und somit auch auf Hegel übte.

Auch die Forschungen von Dieter Henrich sind in diesem Bezug sehr relevant, insbesondere in Bezug auf das Zeugnis von einem anderen damaligen Tübinger Stiflter Christian Philipp Friedrich Leutwein, der mit Hegel in den ersten vier Jahres des Studiums im Stift sehr befreundet war.

Was die Jenaer Zeit betrifft, sind die Forschungen und die Chronologie von Heinz Kimmerle wichtig, die die verschiedenen Manuskripte, die Hegels erstes System bilden, ebenso streng chronologisch geordnet hat (GW5 bis GW8).

Im Folgenden wollen wir zeigen, welche Etappen sich bei der Entstehung von Hegels System dadurch rekonstruieren lassen.

1. Die Entstehung von Hegels philosophischem Lebensideal[2]

Die im Wintersemester 1793/94 vollständig erfolgte Formulierung dieses Ideals schließt die erste Periode der Entwicklung von Hegels Denken mit der klaren, ausdrücklichen und bewussten Formulierung der Absicht, der Religion seiner eigenen autonomen Würde zu geben. Dieser Gedanke kommt sehr deutlich in Text 26 zum Ausdruck. Lesen wir Hegels Worte:

[2]) Es muss von Hegels 'Lebensideal' und nicht nur 'Jugendideal' die Rede sein, da Hegel das ganze Leben lang und nicht nur in seiner Jugend an dem Projekt einer Vernunftreligion arbeitete, wie wir sehen werden. In Hegels Leben lässt sich eine 'dialektische Kontinuität' eindeutig rekonstruieren.

> „Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staats- Verfassungen annahm, deren höchste Tugend Demuth, Bewußtsein seines Unvermögens, das alles anders woher - das Böse selbst zum Theil erwartet - wird izt eigne wahre, selbständige Würde erhalten -“ (GW I, S. 164, 20-24).

Dieser Text schließt die zweite Phase seines Aufenthalts in Tübingen bzw. Tschugg (bei Bern) ab. Glücklicherweise sind aus dieser Phase viele Texte erhalten, wir wissen nicht, ob sie alle sind, aber sicherlich in einer solchen Menge, dass seine Überlegungen zum Religionsbegriff im Detail rekonstruiert werden können.[3]

In der Tat sind die oben zitierten Sätze aus Text 26 nicht nur in ihrem gedanklichen Inhalt, sondern auch in ihren zeitlichen Bezügen so explizit („Das System der Religion [...] wird izt eigne [...] Würde erhalten“; „[...] wenn nach Jahrhunderten die Menschheit wieder Ideen fähig wird...“), dass man dahinter eine bewusste Absicht, ein Lebensprogramm erkennen kann, und zwar das Programm der Gründung einer neuen, auf Vernunft basierten absoluten Volksreligion. Diese Absicht darf wohl als Ergebnis der ersten Periode von Hegels Entwicklung (1785-1794) und als sein festes, philosophisches Lebensprogramm betrachtet werden.

Dass es sich dabei nicht um ein jugendliches Ideal handelt, sondern um den Ursprung und die erste Motivation seiner reifen Philosophie, zeigen die verschiedenen Etappen, die einerseits zur Formulierung dieses Ideals und andererseits zu seiner Verwirklichung führten.

Wir wollen hier zuerst untersuchen, wie Hegel dazu kam und danach werden wir untersuchen, wie das System als absolute Religion entstand.

2. Hegels Gang zur Formulierung seines philosophischen Lebensideals (1785-1794)

In den fast zehn Jahren ab dem Tag, an dem die erste schriftliche Spur von Hegels Denken erscheint (22. April 1785, erster Eintrag ins Tagebuch), hat Hegel eine sehr lange und intensive Denkentwicklung gehabt.

[3] Dieser Text ist nach den Herausgebern vermutlich „in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft zu den Texten 24 und 25“ also im Jahr 1794 von Hegel niedergeschrieben worden (s. GW 1, S.482).

Insbesondere Text 16 ist dabei grundlegend, nicht nur weil er der längste ist, sondern auch weil er die Textstelle enthält, in der Hegel deutlich zeigt, dass er Immanuel Kants Text über die Religion *Die Religion innerhalb der Grenzen der einfachen Vernunft* gelesen und aufgenommen hat. Diese Schrift wurde von Kant zwischen Frühjahr 1792 (nur erstes Kapitel) und 1793 (vollständig) publiziert.

Die Rezeption dieses Textes führt Hegel dazu, die völlig Rousseau-orientierte Position, die er bis dahin vertreten hatte, basierend auf dem Herzen als Fundament der Religion, aufzugeben und eine Position einzunehmen, in der die Vernunft ist, die eine wirklich universelle Religion (Weltreligion) ermöglichen kann und soll. Genau das war Kants Konzeption.

Hegels Reflexionen über die Religion sind sehr artikuliert und komplex, aber grundlegend für das Verständnis nicht nur seiner frühen Entwicklung, sondern vor allem der religiösen Bedeutung seines reifen Systems. Wir erinnern nämlich daran, dass Hegel noch im §554 der letzten Ausgabe der *Enzyklopädie* (1830), also ein Jahr vor seinem Tode, die ganze Sphäre des absoluten Geistes, die in der Philosophie gipfelt, als „Religion“ bezeichnete.

> „Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, (...)“ (Enz. 1830, § 554, in GW 30, S. 542)

Der Text 16, wie die Herausgeber von GW 1 gezeigt haben, besteht aus mehreren Bögen, die Hegel mit lateinischen Buchstaben versehen hatte. Der wichtigste Bogen ist der Bogen ‚h‘, in dem sich eindeutig die Lektüre von Kants *Religionsschrift* belegen lässt.

Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse sind vor allem den Arbeiten von Friedhelm Nicolin zu verdanken. In seinem 1988 erschienenen Aufsatz *Verschlüsselte Losung. Hegels letzte Tübinger Predigt* hob der Hegel-Forscher die unbestreitbare Präsenz wichtiger Begriffe der *Religionsschrift* in einer der Predigten Hegels im Stift hervor (es handelt sich insbesondere um die vierte Predigt, die jetzt als Text 11 in GW1 veröffentlicht ist).[4]

[4] Nicolin, F.: *Verschlüsselte Losung. Hegels letzte Predigt*. In: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Stuttgart 1988, Bd. 1, S. 367-399.

Der Text der Predigt ist auf den 16. Juni 1793 datiert und ist daher mehr oder weniger zeitgleich mit der Abfassung von Text 16 (oder zumindest einem Teil davon), dem zentralen Text unter den fünfzehn, die Hegel zwischen dem Ende seiner Periode in Tübingen und das erste Jahr seines Schweizer Aufenthaltes geschrieben hat.[5] Dieser Text hat zu unserem Glück die unglücklichen Ereignisse seines Nachlasses überstanden.[6]

Die durch die Rekonstruktion der Quellen der vierten Predigt erzielten Ergebnisse konnte Nicolin daher auch auf die Rekonstruktion der Quellen dieses Textes anwenden. In den entsprechenden Anmerkungen in GW1 hat er, zusammen mit Gisela Schüler als Mitherausgeberin, konnte er für einige Passagen des Hegelschen Textes die entsprechenden Passagen im Kantischen Text tatsächlich eindeutig identifizieren.

Nicolin hat dazu auch hervorgehoben, dass der Vergleich von Hegel und den anderen Stiftlern mit der *Religionsschrift* unmittelbar nach dem Erscheinen dieses Werkes im Jahr 1793 stattfand.

Weiterhin sei hinzugefügt, dass die Herausgeber von GW1 in verschiedenen dokumentierten Anmerkungen hervorheben, dass zahlreiche Stellen der Hegelschen Texte direkt mit den Kantischen Schriften und insbesondere mit der *Religionsschrift* in Verbindung zu bringen sind. Beispielsweise lesen wir in der Anmerkung zu 99,29 im Text 16:

> „Hegels Gedanken und Begriffe sind hier durch diese Schrift von Kant so deutlich bestimmt, dass wir daraus einen Hinweis für die Datierung des Textes 16 erhalten.“ (GW 1, Editorischer Bericht, S. 566)

Die Bedeutung von Kants religionsphilosophischer Schrift für die Abfassung der frühen Texte Hegels und insbesondere des zweiten Teils des Textes 16 ist daher so deutlich und die expliziten Bezüge zu Kant so zahlreich, dass man sie sogar für die Datierung einiger dieser Texte verwenden kann, wie wenn sie ein Kommentar des jungen Hegels zu Kants *Religionsschrift* wären!

---

[5] Es sind die Texte 12-26 von GW1.

[6] Siehe darüber Henrich Dieter / Becker Willi Ferdinand: *Fragen und Quellen zur Geschichte von Hegels Nachlaß*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 35. Heft 3/4. 585f.

Es handelt sich also um ein ‚philologisches Faktum', das in der Umwandlung der Begriffe und der Sprache Hegels ab der Textstelle GW1 99,29 besteht. Dabei handelt es sich um keine subjektive Interpretation, sondern um eine objektive Tatsache, die durch eingehende philologische Studien ausführlich belegt ist. Die vollständige Textstelle ab 99.29, womit er Bogen 'h' des Manuskripts beginnt, lautet:

> „Wenn zwischen reiner Vernunftreligion, die Gott im Geist und in der Warhheit anbetet, und seinen Dienst nur in die Tugend sezt - und zwischen dem FetischGlauben, der sich bei Gott auch noch durch etwas [anderes] als einen an sich guten Willen, beliebt machen zu gönnen glaubt - ein so weiter Unterschied ist, daß dieser im Gegensaz gegen jene gar keinen Werth hat, daß beide von ganz verschiedener Gattung sind, und so wichtig es für die Menschheit ist, diese immer mehr zur VernunftReligion hinzuführen, und den FetischGlauben zu verdrängen, so fragt es sich, da eine allgemeine geistige Kirche nur ein Ideal der Vernunft bleibt - und da es nicht möglich ist, daß eine öffentliche Religion etablirt werden könnte, die alle Möglichkeit, FetischGlauben daraus zu ziehen benähme - wie eine Volksreligion im allgemeinen eingerichtet seyn müsse, um a) negativ so wenig als möglich Veranlassung zu geben an dem Buchstaben und den Gebräuchen hängen zu bleiben und b) positiv - daß das Volk zur VernunftReligion geführt, Empfänglichkeit dafür bekäme." (GW1, S. 99,29 - 100,12)

Diese Textpassage enthält die Absicht Hegels, die Modalitäten einer Volksreligion nachzuzeichnen, die das Volk zur Religion der Vernunft führen kann. Es handelt sich eindeutig und die Fortsetzung von Kants religionsphilosophischer Hauptidee.

3. Die Umwandlung in Hegels Auffassung der Volkreligion: von der Religion als ‚Sache des Herzens' zur Religion als ‚Sache der Vernunft'

Inhaltlich ist erwähnenswert, dass zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Texte eine Umwandlung in den religionsphilosophischen Grundlagen Hegels und insbesondere in seiner Idee einer ‚Volksreligion' eingetreten ist.

Tatsächlich vertreten die Texte vor der Stelle GW1 99,29 eine Auffassung der Volksreligion als einer ‚Sache des Herzens', während die darauffolgenden Texte betrachten die Volkreligion als eine ‚Sache der Vernunft'. Dies bedeutet, dass das Herz

der Menschen nicht reicht, um ein ethisches Verhalten zu begründen und zu garantieren. Dazu ist es nötig, eine „Verbesserung des Herzens“ zu befördern, wie sich Hegel, Kant folgend, in der zitierten Predigt ausdrückt. Zu diesem Zweck ist eben eine Vernunftreligion nötig, als eine Religion, die den ‚aufgeklärten Zeiten‘ adäquat ist.

4. Hegels Auffassung der Volksreligion als ‚Sache des Herzens‘ vor der Textstelle 99,29 von GW1

Die Auffassung der Religion als ‚Sache des Herzens‘, die den Texten vor der Stelle 99,29 zugrunde liegt, gründete sich auf Rousseau. Wir wissen durch das Zeugnis von einem ehemaligen Studienkameraden Hegels, Christian Philipp Friedrich Leutwein, dass er sich in den ersten vier Jahren seines Studiums in Tübingen vornehmlich mit Rousseau beschäftigt hatte, der „sein Held“ war:

> „Allein während der vier Jahre unsere Familiarität war Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich. Sein Held war Jean Jacques Rousseau, in dessen Emil, contrat social, confessions“.[7]

Dabei bezieht er sich genau auf die Zeit vor der Stelle 99,29, also auf die ersten vier Jahre von Hegels Aufenthalt in Tübingen:

> „Allerdings stand Hegel vier Jahre lang während seines Aufenthalts im Stifte mit mir auf so vertrautem Fuße, wie mit keinem andern. Ich war eine Promotion vor ihm. Von seinem fünften akademischen Jahre kann ich folglich nichts mehr sagen.“ (Ebd., S. 53)

Das überrascht uns aber nicht, denn Rousseau der Philosoph der Revolution war und wir wissen sehr wohl, dass Hegel, wie auch seine engen Freunde Schelling und Hölderlin, allesamt Anhänger der Revolution waren, sie unterstützten sie und erwartetes Großes für die Menschheit von der französischen revolutionären Bewegung. Hegel hatte vom ersten Augenblick an eine Haltung der Offenheit

[7]) Über Christian Philipp Friedrich Leutwein s. Henrich, Dieter: *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, Hegel-Studien Vol. 3 (1965), pp. 39-77; die zitierte Stelle befindet sich auf S. 56.

gegenüber der Revolution. Unter seinen besten Freunden im Stift waren viele aus Montbéliard und Colmar. Viele Widmungen in seinem Stammbuch wurden von diesen französischen Studenten verfasst.

Dabei handelt sich um die Zeit von 1788 bis 1792, die in der Forschung als die ‚dunklen Jahre' von Hegels Entwicklung gekennzeichnet werden (Henrich, Ripalda, de Angelis).

Auf die mangelnde Kenntnis dieser Jahre der geistigen Jugendentwicklung Hegels und gleichzeitig auf die enorme Bedeutung dieser Zeit für die Herausbildung seiner Philosophie hatte schon 1965 Dieter Henrich auf Seite 39 von seinem Aufsatz über Leutwein hingewiesen:

> „Hegels Jugendgeschichte ist noch nicht hinreichend aufgeklärt worden. Für mehrere Jahre seines Studiums in Tübingen besitzen wir von seiner eigenen Hand keine Dokumente. Denn das erste Manuskript der Schriften, die Nohl herausgegeben hat, entstand im letzten Jahr der theologischen Studien (1792/3), während die Überlieferung aus der Stuttgarter Gymnasialzeit, die nicht ganz spärlich ist, mit einem Aufsatz aus der Zeit endet, in der sich Hegel im theologischen Stift gerade einrichtete. Zwischen beiden hat Hegel eine tiefgehende Wandlung erfahren und den Weg begonnen, der ihm eigentümlich ist. Auf ihm ist er zum Philosophen geworden."

Fünfundzwanzig Jahre später hat José Maria Ripalda in seinem Aufsatz *Aufklärung beim jungen Hegel* diese Problematik noch einmal aufgegriffen, indem er die Erforschung dieser Jahre als „immer noch ein Desiderat" der Hegel-Forschung bezeichnete:

> „Vieles bleibt beim frühen Hegel, vor allem in den dunklen Jahren der großen Veränderung zwischen 1789 und 1792, noch zu erforschen; eine Integration der verschiedenen Komponenten Wissenschaft, Poesie, Politik, Philosophie, Theologie in den historischen Hintergrund und untereinander ist immer noch ein Desiderat."[8]

[8]) In: Jamme, C. - Schneider, H.: *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*; Frankfurt a. M. 1990, S. 126

Ripaldas Kennzeichnung dieser Zeit als die ‚dunklen Jahre' der geistigen Entwicklung Hegels scheint also den Stand unserer diesbezüglichen Kenntnis treffend zusammenzufassen.

Grund dafür ist eine nicht zufällige philologische Lücke in der Überlieferung der Manuskripte. Sie wurden offensichtlich von Hegels Witwe und den Söhnen vernichtet, um „ein frommes Bild" von Hegel der Nachwelt zu überlassen, wie Henrich und Becker in ihrem erwähnten Aufsatz auf der Grundlage der Untersuchung der Korrespondenz zwischen der Witwe und den Söhnen nach dem Tod Hegels überzeugend rekonstruiert haben.

Mit unserer Arbeit *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal: Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen* hoffen wir, diese Lücke geschlossen zu haben. [9]

5. Hegels Auffassung der Volksreligion als ‚Sache der Vernunft' nach der Textstelle 99,29 von GW1

Kants *Religionsschrift* erschien im April 1793, so dass diese philologischen und chronologischen Hinweise wunderbar zusammenpassen: Bis 1792, also bis zu seinem vierten Jahr in Tübingen, vertrat Hegel, Rousseau folgend, eine Auffassung der Religion als ‚Sache des Herzens' (wie von Leutwein bezeugt); ab Frühjahr-Sommer 1793 unter dem Einfluss der *Religionsschrift* übernahm er Kants Auffassung, dass eine Vernunftreligion den Menschen dabei helfen soll, das Gute umzusetzen. Dazu ist das Herz allein nicht in der Lage, da es viele Menschen gibt, in denen der ‚Hang zum Bösen' ‚den Hang zum Guten' übersteigt. Die Vernunftreligion soll das richten und die ‚Wiederherstellung des Hangs zum Guten' ermöglichen.

Ab dieser Textstelle und Zeitpunkt vertritt Hegel Kants Vision einer Vernunftreligion als Lösung der Problematik einer für aufgeklärte Zeiten adäquate

[9]) Diesbezüglich weisen wir hier auf unser 1995 erschienenes Buch hin. Darin haben wir versucht, Hegels Gedankenwelt in den ‚dunklen Jahren' trotz der spärlichen Manuskripte durch den Vergleich zwischen den Texten vor 1789 und nach 1792 zu rekonstruieren.

Volksreligion. In aufgeklärten Zeiten kann die Religion in der Tat nur als Vernunftreligion gerettet werden.[10]

Die Vernunftreligion soll Kants Meinung nach aus dem Prozess der Bereinigung der historischen Religionen resultieren, da diese im Laufe der Zeit auf Grund des Fortschritts der menschlichen Vernunft ihre fetischistischen und abergläubigen Seiten immer mehr ablegen werden, bis es am Ende dieses Prozesses eine einzige Vernunftreligion auf der Welt herrschen wird. Die Vernunftreligion wird die Herzen und die Geister der Menschen in einer universellen, unsichtbaren Kirche vereinigen und eine Weltgemeinde der ethisch handelnden Menschen begründen und ermöglichen. In dieser wird das Prinzip des Guten über das Prinzip des Bösen endgültig siegen.

Von dieser Zeit an (Frühjahr 1793) bildet dieses kantische Ideal der „unsichtbaren Kirche" das unauflösliche Band, das Hegel mit Schelling und Hölderlin sowie anderen Stiftlern, die ebenfalls Anhänger des religionsphilosophischen Denkens von Vater Kant waren, vereinigte. Sicherlich haben diese jungen Menschen auf unterschiedliche Weise zu dem beitragen, was Schelling in einem seiner Briefe an Hegel als „gute Sache" bezeichnete.[11]

Um diese 'gute Sache' inhaltlich besser zu verstehen, ist eine Textstelle sehr aufschlussreich, die sich in dem Brief befindet, den Hegel an Schelling ein Jahr davor, am Ende Januar 1795, geschrieben hatte:

> „Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! [...] Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche." (Ebd., S. 18)

[10]) Die Problematik der ‚Rettung der Religion' nach der Kritik Kants war im damaligen Deutschland und insbesondere im Tübinger Stift absolut zentral. Für viele Theologe ging es darum, eine Form der Religion zu finden, die die Aufklärung überstehen konnte. Insbesondere der Philosophiedozent Johann Friedrich Flatt hatte sehr viel Erfolg bei den Studenten mit seiner Kantkritik. Hegel behandelt diese Problematik im Text 12, der als die Grundlage aller anderen Tübinger Texte sowie seiner gesamten philosophischen Produktion zu betrachten ist.

[11]) Hier ist die Stelle, wo sich Schelling über die „gute Sache" äußert, an der sich Hegel anschließen soll: „In der Tat, ich glaube von Dir fordern zu dürfen, daß Du Dich auch öffentlich an die gute Sache anschließt." Es handelt sich um den Brief von Schelling an Hegel vom Januar 1796, in: *Briefe von und an Hegel*, Hrsg. von Hoffmeister, J. und Nicolin, F., Hamburg 1952, 4 Bände, Bd.1, S. 35.

Wir haben hier das Wort ‚Losung', womit Nicolin seinen Aufsatz betitelt hat, sowie eine eindeutige religionsphilosophische Perspektive im Zeichen der *Religionsschrift* Kants.

6. Hegels eigener Weg in der Stiftung einer neuen Religion als Vernunftreligion: die Texte 25 und 26 (1793-94)

Die von Kant ist eine eschatologische, wenn wir so wollen auch schon phänomenologische Vision, die Hegel teilt, allerdings mit einem Unterschied, der bald auftauchen wird: In den Texten, die er am Ende dieser Zeit, schon 1794 in Tschugg, verfasste, zeigt Hegel den eindeutigen Willen, eine solche Vernunftreligion selbst stiften zu wollen. Er teilt also Kants Meinung nicht, dass sich die Entwicklung hin zu einer Vernunftreligion fast von selbst ereignen wird. Hegel ist jung und macht das Ideal der ‚unsichtbaren Kirche' sowie der Stiftung einer Vernunftreligion zur eigenen Lebensaufgabe. Darauf wird er seine eigene Identität als Philosoph und insbesondere als ‚Religionsphilosoph' aufbauen.[12]

Die Textstelle vom Text 26, die wir am Anfang dieses Aufsatzes schon erwähnt haben, ist der eindeutige Beweis dafür, dass sich Hegel ab 1794 auf dem Weg zur Realisierung einer Volksreligion als Vernunftreligion getan hat.

7. Texte aus der Berner und Frankfurter Zeit (GW1, GW2)

Die Texte aus den Berner und Frankfurter Zeit arbeiten dieses Konzept weiter aus, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Erhebung des Menschen (also des „endlichen Lebens") zu Gott („dem unendlichen Lebens", wie sich Hegel in Frankfurt schon metaphysisch ausdrückt). Der junge Denker übt eine scharfe Kritik an der christlichen Religion, weil er weiß, dass sie immer an die Geschichte gebunden, also ‚positiv' bleiben wird und niemals eine Vernunftreligion werden kann. Das Schicksal des Christentums ist an seinen Ursprung im Alten Testament gebunden. Dennoch

[12]) Dieter Henrich hat in seinem Buch *Werke im Werden* gezeigt, wie authentische, originelle Philosophien in den jungen Jahren eines Philosophen entstehen und wie sich oft Konstellationen von Freunden und Studienkameraden bilden, deren Seelen sich von gemeinsamen Idealen ernähren. In unserem Fall z.B. wäre die Konstellation Hegel-Schelling-Hölderlin.

versteht er, dass das von Jesus formulierte Ideal der Liebe, das die Grundlage und das Wesen der christlichen Religion darstellt, nicht positiv, sondern natürlich und vernünftig ist. Es geht also darum, eine rationale, logische Struktur zu schaffen, die dazu adäquat sei, diesem Ideal eine neue Grundlage zu geben. Diese neue Grundlage soll auf Vernunft beruhen.

Das ist es, was ab der Jenaer Zeit mit der Erarbeitung der Dialektik geschehen wird. Obwohl sie Hegel zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausdrücklich formuliert hat, sind die Überlegungen, die er in Bezug auf den Begriff der Liebe in Frankfurt anstellt, schon voll dialektisch. Die Dialektik der Mann-Frau-Kind Beziehung, die die Theorie der Familie in der Philosophie des objektiven Geistes bilden wird, wird hier zum ersten Mal von Hegel konzipiert. Es nicht falsch zu behaupten, dass Hegels Dialektik aus seinen Reflexionen über den Familienbegriff entstanden ist, die er zum ersten Mal in der Frankfurter Zeit entwickelte. Die Philosophie des absoluten Idealismus zeigt sich somit als eine „Philosophie der Liebe", wie wir in einem Aufsatz dargelegt haben.[13]

Grund dafür ist, dass die Dialektik die Struktur der Liebe und der Vereinigung ist. Zu dieser Gelegenheit möchten wir auf ein sehr schönes Buch von dem leider früh verstorbenen Hegel-Forscher Christoph Jamme hinweisen, in dem er gezeigt hat, wie die Freundschaft zwischen Hegel, Schelling und Hölderlin um die Begriffe von Liebe und Vereinigung kreiste.[14]

8. Die Jenaer Zeit, Geburtsstunde des philosophischen Systems als Vernunftreligion (GW4-8)

Dass das Jenaer System eine Vernunftreligion ist, bezeugt ein sehr wichtiger Text, der uns von Rosenkranz überliefert wurde. Es handelt sich um die sogenannte *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* (entstanden laut Kimmerle um 1802 bzw. 1805, wir werden zeigen, dass der Text aus dem Jahre 1805 stammen muss).[15]

---

[13]) Link auf die Online-Veröffentlichung hier: https://www.philosophyforfuture.org/de/news-410/2016a-die-philosophie-des-absoluten-und-dialektischen-idealismus-als-philosophie-der-liebe.html (31.7.2025)
[14]) Jamme, C.: *Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800* (Hegel-Studien, Beihefte), Bonn1983.
[15]) Original in: Rosenkranz, Karl, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, S. 135-141; auch in GW5, S. 459-468

In diesem Text nimmt Hegel den Schlussteil des Manuskripts *System der Sittlichkeit* wieder auf, den er 1803 unterbrochen hatte, weil er nicht bestimmen konnte, welche absolute Religion in der Lage ist, die absolute Sittlichkeit zu begründen, die er im Manuskript dargestellt hatte. Hegel hatte die Lehre einer absoluten Sittlichkeit im Wesentlichen ausgearbeitet, war aber gezwungen gewesen, den Abschluss des Manuskripts zu unterbrechen und die Veröffentlichung zu verschieben, weil ihm der Begriff der Religion fehlte, die den philosophisch gerechten Staat und damit die absolute Sittlichkeit begründen kann. Er hatte die absolute Sittlichkeit begrifflich verstanden, fehlte ihm aber den Begriff der absoluten Religion, die die absolute Sittlichkeit begründen kann. Die historischen Religionen können nur relative Sittlichkeiten, die räumlich-zeitlich begrenzt sind, aber keine absolute und deshalb räumlich-zeitlich unbegrenzte Sittlichkeit begründen. Welche ist die absolute Religion, die die absolute Sittlichkeit begründen kann? Die Suche nach der Antwort auf diese Frage bewegt Hegels Geist ab 1803 bis etwa 1805. Die Antwort wird seine Logik-Metaphysik (1804-05) sein, die er später als Wissenschaft der Logik (1812-16) veröffentlich wird. Beides zusammen, Logik-Metaphysik und Philosophie der absoluten Sittlichkeit bilden den Kern seines philosophischen System, das er 1805-06 zum ersten Mal in einer vollständigen Form niederschreiben wird.[16]

In der Tat, um 1805, nachdem er den Begriff des Absoluten in der *Logik-Metaphysik* von 1804/05 ausgearbeitet hatte, kehrte Hegel zum Manuskript über die Sittlichkeit zurück und schließt es mit der Schlussfolgerung ab, dass die einzige Religion, die eine absolute Sittlichkeit begründen kann, die Philosophie ist, und zwar die von ihm gerade ausgearbeitete dialektische Philosophie des Absoluten. Rosenkranz schreibt zu dieser Thematik folgendes und kommentiert dabei den Text, den er noch besaß:

> Obwohl nun Hegel damals, wie aus den vorstehenden Mittheilungen zur Genüge hervorgeht, den Protestantismus für eine eben so endlicher Form des Christenthums hielt, als den Katholizismus, so ging er deswegen doch nicht, wie Viele seiner Zeitgenossen, zum Katholizismus über, sondern glaubte, daß aus dem Christenthum durch die Vermittelung

[16]) Heute im GW8.

> der Philosophie der Philosophie eine dritte Form der Religion sich hervorbilden werde.“ (GW 5, S. 464,20-24)

In diesem sehr wichtigen Text bringt Hegel deutlich zum Ausdruck, dass die Philosophie die Aufgabe der Religion übernehmen soll, die Sittlichkeit zu begründen, und er skizziert sie auf diese Weise als eine Vernunftreligion. Hier ist die wichtigste Stelle, wie von Rosenkranz überliefert:

> „Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst, wenn es nämlich ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden, und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen. – Jeder Einzelne ist ein blindes Glied in der Kette der absoluten Nothwendigkeit, an der sich die Welt fortbildet. Jeder Einzelne kann sich zur Herrschaft über eine größere Lände dieser Kette allein erheben, wenn er erkennt, wohin die große Nothwendigkeit will und aus dieser Erkenntniß die Zauberworte aussprechen lernt, die ihre Gestalt hervorrufen. Diese Erkenntniß, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, der ein paar tausend Jahre die Welt und alle Formen ihrer Ausbildung beherrscht hat, zugleich in sich zu schließen und sich über ihn zu erheben, diese Erkenntniß vermag nur Philosophie zu geben.“ (GW 5, S. 465, 117)[17]

Mehr als zehn Jahre nach der Auseinandersetzung mit Kants *Religionsschrift* begreift Hegel also definitiv, dass die Vernunftreligion die Philosophie ist, und zwar die von ihm gerade ausgearbeitet dialektische Philosophie des absoluten Idealismus, die in ihrer ersten Fassung in den Manuskripten der zweiten Jenaer Periode enthalten ist (heute in GW6, 7 und 8). Vernunftreligion und dialektische Erkenntnis des Absoluten (*Logik-Metaphysik*) fallen also zusammen und begründen die Lehre der absoluten Sittlichkeit (*Philosophie des objektiven Geistes*).

1805-06 kann Hegel auf Grund des erzielten Resultats endlich die Philosophie als absolute Religion dialektisch entfalten, die in der Lage ist, die absolute Sittlichkeit

[17]) Auch dieser Text wurde von der Familie wahrscheinlich vernichtet und nicht komplett überliefert wie offensichtlich auch andere Texte, in denen sich Hegel für die Gründung einer neuen Religion als Vernunftreligion ausgedruckt hatte.

zu begründen. Somit kann er sein *System der Sittlichkeit* abschließen, das jetzt aber schon in Form seiner *Philosophie des objektiven Geistes* als Teil des Systems vorliegt. Er fügt zu der *Philosophie des objektiven Geistes* das letzte abschließende Kapitel, die er *Kunst, Religion und Wissenschaft* benennt. Das soll uns nicht wundern, da es nach Hegel Vernunftreligion, Philosophie und Wissenschaft im Grunde genommen Synonyme sind. Mit der Hinzufügung dieses abschließenden Kapitels ist Hegels System definitiv entstanden. Alle wichtigen Begriffe und Teile sind da. Die spätere Arbeit wieder darin bestehen, diese Begriffe detaillierter auszudrücken; sie werden von ihm aber nie modifiziert.

8. Schluss: Das philosophische System der *Enzyklopädie* als Vernunftreligion und Verwirklichung von Hegels philosophischem Lebensideal

Wir dürfen nicht denken, dass diese Überlegungen Hegels in Jena, als er bereits 36 Jahre alt war, ‚jugendliche Gedanken' blieben, erstens weil er mit 36 Jahren bereits reif war, zweitens weil echte Philosophen, d.h. die Begründer ‚wissenschaftlicher Wahrheitssysteme', wie z.B. Platon, Aristoteles und Kant, solche Systeme Tag nach Tag in einem allmählichen, aber stetigen Fortschritt ihres Denkens und parallel dazu ihrer Sprache bis zum letzten Lebenstag von ihrer Jugend an kontinuierlich aufbauen (s. das schon erwähnte Buch von Dieter Henrich *Werke im Werden*). Wir können solche ‚wissenschaftliche Wahrheitssysteme' nicht vollständig verstehen, wenn wir diesen Weg nicht in aller Bescheidenheit nachgehen.

In der letzten Fassung der *Enzyklopädie* (1830), §554, betont Hegel noch einmal, dass die gesamte Sphäre des absoluten Geistes, also das gesamte philosophische System, das nach dem dialektischen Gesetz der Aufhebung in seinem letzten Kapitel komplett enthalten ist, als eine Religion zu betrachten ist, natürlich eine Vernunftreligion. Hier ist die schon zitierte Stelle wieder:

> „Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, (...)". (GW 20, S. 542)

Wir haben also zwei Ebenen der Verwendung des Begriffs ‚Religion' in Hegels reifer Philosophie:

- eine erste Ebene, die der Religion im engeren Sinne als Glaube und Vorstellung versteht und die die zweite Entwicklungsstufe des absoluten Geistes bildet (positive Religion, Glaube);

- dann haben wir aber auch eine zweite Ebene, die der Religion in dem weiteren Sinne, dass die ganze Sphäre des absoluten Geistes ‚Religion' ist, selbstverständlich im Sinne einer ‚Vernunftreligion' (das ist die Philosophie).

Diese zweite Ebene bezeichnet die gesamte Sphäre des absoluten Geistes und damit indirekt das gesamte philosophische System, das in ihr aufgehoben ist. Wir wissen, dass nach den Prinzipien der Dialektik das Wahre das Resultat ist, das in sich das Ganze als ein Aufgehobenes enthält.

Wir sind also durch die strenge Logik des dialektischen Denkens zu folgendem Schluss zu kommen: Wenn die gesamte Sphäre des absoluten Geistes Vernunftreligion ist, da diese Sphäre in sich das ganze System als aufgehoben enthält, dies bedeutet, dass Hegels philosophisches System als Ganzes eine Vernunftreligion ist.

Hierdurch müsste es deutlich geworden sein, wie die Forschungen über die frühen Texte Hegels ein neues Licht auf die Deutung des Gesamtsystems werfen und uns zwingen, zum Schluss zu kommen, dass die Philosophie des dialektischen Idealismus nach dem Polytheismus und dem Monotheismus die dritte Religionsform der Menschheit sein soll, wie von Hegel selbst in der *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* behauptet.

Mit seinem System leistete Hegel also doch seinen eigenen Beitrag zur ‚guten Sache', wie es sein Freund Schelling gefordert hatte, damit die Menschheit eines Tages eine unsichtbare, auf eine reine Vernunftreligion gegründete Weltkirche und eine sittliche, in gegenseitiger Anerkennung lebende Weltgemeinschaft haben kann: Hegels Beitrag bestand darin, der Menschheit eine logisch begründete Vernunftreligion als Grundlage dazu zu Verfügung zu stellen. Der Rest bleibt den Nachfolgern überlassen, d. h. die philosophische Aufgabe künftiger Generationen wird es sein, eine solche „unsichtbare philosophische Kirche und Weltgemeinschaft" politisch in der historischen Wirklichkeit aufzubauen.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen und Dokumente

BAND SIGLE AUTOR	TITEL	ORT JAHR
GW 1	*Frühe Schriften. Teil 1*	Düsseldorf, 1989
GW 2	*Frühe Schriften. Teil 1I*	Düsseldorf 2014
GW 3	*Jenaer Kritische Schriften*	Düsseldorf, 1991
GW 4	*Frühe Schriften. Teil 1*	Hamburg, 1968
GW 5	*Schriften und Entwürfe (1799-1808)*	Düsseldorf, 1998
GW 6	*Jenaer Systementwürfe I*	Düsseldorf, 1975
GW 7	*Jenaer Systementwürfe II*	Bonn-Bad Godesberg, 1971
GW 8	*Jenaer Systementwürfe III*	Düsseldorf, 1976
GW 20	*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*	Düsseldorf, 1992
Rosenkranz, Karl	*Hegels Leben*	Or. Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1977
Hoffmeister, Johannes (Hrsg.)	*Dokumente zu Hegels Entwicklung*	Stuttgart 1936
Henrich, Dieter	*Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*	in: *Hegel-Studien* 3, 1965, S. 39-77
Henrich Dieter / Becker, Willi Ferdinand	*Fragen und Quellen zur Geschichte von Hegels Nachlaß*	in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 35, Heft 3/4, S. 585 ff.
Hoffmeister, Johannes / Nicolin, Friedhelm Hrsg.	*Briefe von und an Hegel (Voll. 1-4)*	Hamburg, 1952 ff.
Jacobs, Wilhelm Gustav	*Zwischen Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*	Stuttgart-Bad Canstatt, 1989
Kimmerle, Heinz	*Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwerts*	In: Hegel-Studien, 5, 1969
Kimmerle, Heinz	*Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*	in: Hegel-Studien, Bd. 4, S. 22-99
Kimmerle, Heinz	*Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*	in: Hegel- Studien, Bd. 4, S. 125-176
Schüler, Gisela	*Die Chronologie von Hegels Jugendschriften*	in: Hegel-Studien 2, 1963, S. 111-159

Sekundärliteratur

de Angelis, Marco	*Die Rolle des Einflusses von J.-J.Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal: Ein Versuch, die 'dunklen Jahre' (1789-1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen*	Frankfurt am Main, 1995
de Angelis, Marco	*La Religionsschrift di Kant e il giovane Hegel*	In: Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche, Bd. CVI, Napoli, 1995
de Angelis, Marco	*Die ‚dunklen Jahre' von Hegels Entwicklung als Aufgabe der Hegelforschung*	In: Jahrbuch für Hegelforschung, 2, Sankt Augustin, 1996
de Angelis, Marco	*Hegels Philosophie als Weisheitslehre. Beiträge zu einer neuen Interpretation des jungen und des reifen Hegel*	Frankfurt am Main, 1996
Henrich, Dieter	*Hegel im Kontext*	Frankfurt am Main, 1971
Henrich, Dieter	*Konstellationen - Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*	Stuttgart, 1991
Hoffmann, Thomas Sören	*Hegel. Eine Propädeutik*	Wiesbaden, 2020
Jamme, Christoph / Schneider Helmut	*Der Weg zum System. Materialen zum jungen Hegel*	Frankfurt am Main, 1990
Kimmerle, Heinz	*Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*	In: Hegel- Studien, Beiheft 4, 1969
Kimmerle, Heinz	*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*	In: Hegel-Studien, Beiheft 8, 1970
Kimmerle, Heinz	*Zur Genesis des Hegelschen Systembegriffs*	In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 1972, 14
Kimmerle, Heinz	*Explikation des Hegelschen Begriffs der Dialektik als Begründungshorizont für die Erforschung ihrer Entstehungsgeschichte*	In: Hegel-Jahrbuch, 1974
Kimmerle, Heinz	*Hegels Naturrecht (1802-1805/06)*	In: Hegel-Studien, 11, 1976
Nicolin, Friedhelm	*Verschlüsselte Losung. Hegels letzte Tübinger Predigt*	In: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Stuttgart, 1988, Bd. 1, S. 367-399

Ripalda, José Maria	*Aufklärung beim frühen Hegel*	In: Jamme/Schneider 1990

Seção 5

9º Leituras da Lógica de Hegel (9ºLLH)

39. A aparência na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica* de Hegel

The Appearance in Hegel's Doctrine of the Essence of the Science of Logic

https://doi.org/10.36592/9786554602655-39

Ricardo Pereira Tassinari[1]

Gabriel Rodrigues da Silva[2]

Resumo: Este capítulo tem por objetivo expor e explorar a seção "A aparência" da "Doutrina da Essência" da *Ciência da Lógica* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Baseado em discussões do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel (GHIE-LH), o capítulo contextualiza a obra dentro da Filosofia Hegeliana e analisa as determinações conceituais da aparência parágrafo por parágrafo, seguindo a exposição de Hegel. Na seção estudada, Hegel procura superar as dicotomias entre o ser e nada, e aparência e essência. Para ele, o aparecimento é a própria essência, que é apenas em si, e o nada é o desvanecimento da imediatidade que existe no ser aí. Logo, nenhuma dessas passagens se justifica como um momento autossubsistente, já que elas só têm sentido em relação ao todo do qual participam, o que impõe a necessidade de que elas sejam consideradas em função do seu outro. A verdade do ser é relativa e dependente de sua negação recíproca, pelo nada, bem como a verdade da essência se mostra como a negatividade absoluta, através de um mediar da essência consigo mesma, resultando no aparecimento de sua aparência, que é a imediatidade do ser, o ser aí. O reconhecimento da insuficiência do primeiro estágio de compreensão nos faz pensar que a mera negação da imediatidade esconde atrás de si um ser incognoscível, o qual nos é vedado. Hegel, por sua vez, explora as consequências do modo de pensar inerente a tais formas de idealismo, especialmente o idealismo de Leibniz, Kant e Fichte, concluindo que elas não vão muito além do ceticismo, uma vez que elas se mantêm presas ao âmbito subjetivo do pensar.
Palavras-chave: Hegel; Ciência da Lógica; Doutrina da Essência; Aparência.

Abstract: This chapter aims to present and explore the section "Appearance" of the "Doctrine of Essence" from Georg Wilhelm Friedrich Hegel's The Science of Logic. Based on discussions by the Hegel and Speculative Idealism Group - Hegel Laboratory (GHIE-LH), the chapter contextualizes the work within Hegelian philosophy and

[1] Livre-Docente (2016) em Lógica, Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). ORCID: 0000-0003-1026-730X. Lattes ID: 5284741141457630. E-mail: ricardo.tassinari@unesp.br.

[2] Doutorando (2024-) em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP). Mestre (2023), Licenciado (2019) e Bacharel (2018) em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel (GHIE-LH), certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Grupo de Trabalho Hegel (GT Hegel) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). ORCID: 0000-0002-7235-2668. Lattes ID: 6460528811164716. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

analyzes the conceptual determinations of appearance paragraph by paragraph, following Hegel's exposition. In the section studied, Hegel seeks to overcome the dichotomies between being and nothingness, and appearance and essence. For him, appearance is nothing more than essence itself, which exists only in itself, and nothingness is the fading of the immediacy that exists in being-there. Therefore, none of these passages can be justified as a self-subsistent moment, since they only have meaning in relation to the whole of which they participate, which imposes the need for them to be considered in terms of their otherness. The truth of being is relative and dependent on its reciprocal negation, through nothingness, just as the truth of essence reveals itself as absolute negativity, through a mediation of essence with itself, resulting in the presentation of its appearance, which is the immediacy of being, the being-there. The recognition of the insufficiency of the first stage of understanding leads us to believe that the mere negation of immediacy hides behind it an unknowable being, which is forbidden to us. Hegel, in turn, explores the consequences of the way of thinking inherent in such forms of idealism, especially the idealism of Leibniz, Kant, and Fichte, concluding that they do not go much beyond skepticism, since they remain trapped in the subjective realm of thought.
Keywords: Hegel; Science of Logic; Doctrine of Essence; Appearance.

1 Introdução

Este capítulo foi desenvolvido a partir da apresentação do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel (GHIE-LH)[3] no "9º Leituras da Lógica de Hegel", evento que ocorreu interna e paralelamente ao "I Congresso Online da FILORED".[4] O capítulo visa aprofundar e expandir os temas abordados na apresentação, incorporando correções e aprimoramentos para oferecer uma análise mais completa e rigorosa do material original.

A apresentação do GHIE-LH que deu origem ao capítulo é fruto de intensos estudos e debates realizados no âmbito dos "Seminários Hegel e a Atualidade" (SHA).[5] Os SHA constituem um fórum online permanente e regular, alinhado aos objetivos do grupo, dedicado à pesquisa, informação, formação, debates e discussões sobre a Filosofia de Hegel e sua relevância no cenário contemporâneo.

[3] Mais informações sobre o GHIE-LH estão disponíveis na página: <https://www.marilia.unesp.br/ghie>.
[4] As gravações do "9º Leituras da Lógica de Hegel" podem ser acessadas em: <https://www.youtube.com/@FILORED2025>. Outras informações sobre o "I Congresso Online da FILORED" encontram-se em: <https://www.filored2025.com>.
[5] Os seminários são abertos e gravados, podendo ser acessados no canal do GHIE-LH no YouTube: <youtube.com/@ghie-lh>.

Os SHA se desdobram em três modalidades principais de atividades: seminários de docentes, que contam com a participação de palestrantes convidados, especialistas na área; seminários de discentes, os quais oferecem uma oportunidade para estudantes e orientandos apresentarem seus trabalhos e ideias, promovendo a discussão e o intercâmbio de conhecimento; e seminários temáticos, que focam em conversas e debates aprofundados entre os participantes sobre tópicos predefinidos, com textos selecionados disponibilizados para leitura prévia.

Foi precisamente dentro desse ambiente colaborativo e de constante aprofundamento que o GHIE-LH se dedicou intensamente ao estudo da seção "A aparência", presente na "Doutrina da Essência" da *Ciência da Lógica* de Hegel, culminando na apresentação que serviu de base para este capítulo.[6] Contudo, nossa exploração não se limitou a essa única fonte, conhecida como Grande Lógica. Para enriquecer a compreensão do conceito de aparência, expandimos nossa análise para outros textos hegelianos cruciais. Exploramos os parágrafos 74, 75, 76, 77 e 78 da *Fenomenologia do Espírito*, que oferecem perspectivas complementares sobre a manifestação e o desenvolvimento da consciência em relação ao que aparece. Além disso, incorporamos alguns parágrafos da primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (doravante referida apenas como *Enciclopédia*), conhecida como Pequena Lógica, especialmente o parágrafo 131, que proporciona uma visão mais sintética e sistemática do tema.

Nosso método de trabalho consistiu na leitura prévia dos trechos selecionados pelos participantes. Posteriormente, realizamos discussões aprofundadas sobre os textos e os tópicos a eles relacionados, sempre tendo como fio condutor e base de sustentação as determinações e exposições da seção indicada. Tal abordagem intertextual permitiu uma compreensão mais robusta e multifacetada da complexa noção de aparência na Filosofia de Hegel.

Portanto, o presente texto é o produto de um trabalho inicial de leitura e debate conduzido no âmbito dos SHA. Sendo posteriormente ressignificado por análises e discussões aprofundadas que ocorreram durante o "9º Leituras da Lógica de Hegel".

[6] Cf. Hegel, 2017, p. 38-42.

2 Desenvolvimento

2.1 Contextualização

Antes de nos aprofundarmos na seção dedicada à aparência, é crucial situar a *Ciência da Lógica* no panorama da Filosofia de Hegel. Esta obra é a base de seu sistema. Nela desdobra-se o processo do pensamento puro. Diferentemente de uma lógica formal tradicional, a lógica hegeliana é um processo dinâmico de autodeterminação do Conceito e da Ideia Absoluta Especulativa, em que cada categoria e conceito se desenvolve a partir do anterior e se resolve no subsequente. Mesmo na continuação da exposição da Filosofia por Hegel, na *Enciclopédia*, o Conceito e sua realização como Ideia Absoluta Especulativa ainda funcionam como base e motor do mundo natural e espiritual.

A "Doutrina da Essência" é a segunda das três divisões principais da *Ciência da Lógica*, precedida pela "Doutrina do Ser" e seguida pela "Doutrina do Conceito". No âmbito do ser, as determinações são imediatas, diretas e presentes em si mesmas. No entanto, o ser se revela como algo incompleto, transitório, levando à necessidade de algo que se ponha para além de sua imediaticidade. É nesse ponto que a esfera da essência surge. A essência não é o que está "atrás" do ser, mas sua verdade, seu fundamento, sua explicação.

Dentro da Doutrina da Essência, Hegel explora categorias como a identidade, a diferença, o fundamento e, finalmente, a aparência. A aparência é um momento crucial, pois representa a manifestação da essência no mundo fenomênico, a forma como a essência se põe para fora de si mesma e se torna observável.

Na *Ciência da Lógica* de Hegel, encontramos um processo de estabelecimento de determinações conceituais. A obra apresenta uma verdadeira gênese lógica desses conceitos que servem como ferramenta para pensar a totalidade, o mundo, o ser humano etc. Ao longo dessa exposição, percebe-se uma presença interior do Conceito (*Begriff*).

Sendo conceituais, essas determinações remetem diretamente ao Conceito, que deriva do verbo alemão "*begreifen*", significando "apreender" ou "compreender". Desse modo, a *Ciência da Lógica* nos oferece o caminho da compreensão da realidade.

É o próprio Conceito que, atuando como compreensão, expõe e desdobra essas determinações.

Hegel, na *Enciclopédia* (§159), afirma que o Conceito é a verdade do ser e da essência. Assim, essas determinações conceituais moldam a própria lógica como uma espécie de metafísica. Podemos entender que o espírito, compreendido como a autocompreensão de si e do mundo, move-se internamente, identificando as determinações que confere ser ao ser-aí, ou seja, que os estabelecem como imediatos e determinados. Nesse processo, fica evidente a relação direta entre essa imediatidade e o ser, tal como observado nos conceitos iniciais da lógica hegeliana: ser, nada e devir.

A compreensão do caráter dessas determinações conceituais é fundamental para entender a Filosofia de Hegel, especialmente sua *Ciência da Lógica*. A gênese lógica dessas determinações não se refere a um processo temporal, mas sim a um desdobramento das relações internas do próprio pensar. O Conceito, na perspectiva hegeliana, reside interiormente e se revela como a verdade do ser e da essência.

A concepção da lógica como metafísica em Hegel estabelece que o espírito se movimenta em sua própria interioridade, discernindo as determinações que conferem existência ao ser aí, colocando-o como imediato e determinado. Essa dinâmica do pensamento não é meramente abstrata. Em especial, ela se reflete profundamente na História da Filosofia, moldando a forma como diversos pensadores abordaram a questão da realidade e sua manifestação.

No que diz respeito à determinação da aparência, um conceito que perpassou a filosofia de diversos autores, notamos sua relevância em distintas correntes filosóficas. Podemos identificar discussões significativas sobre a aparência, por exemplo, no ceticismo, na Filosofia de Leibniz, na Filosofia de Kant e no Idealismo Alemão.

No ceticismo questiona-se a capacidade humana de alcançar o conhecimento verdadeiro da realidade em si, focando nas limitações da percepção. Também em Leibniz essa temática ressurge, com sua distinção entre o que aparece e o que é em si, em que a percepção individual (aparência) é relativa às mônadas. Kant, por sua vez, dedicou-se intensamente ao problema da aparência em sua filosofia transcendental, estabelecendo que o conhecimento humano se restringe ao mundo fenomênico, ou

seja, ao mundo tal como ele nos aparece, distinguindo-o da coisa em si numênica. Finalmente, o Idealismo Alemão, com destaque para o próprio Hegel, aprofunda e transforma a discussão da aparência, não mais a vendo como uma mera ilusão ou um limite intransponível do conhecimento, mas como um momento essencial no processo de autorrevelação da verdade. Para Hegel, a aparência não é o oposto da essência, mas sim a sua manifestação, o modo como a essência se exterioriza e se torna inteligível.

É válido destacar as variações semânticas em alemão relativas à palavra "aparência" (*Schein*), pois elas apontam para determinações lógicas importantes na Filosofia de Hegel. Temos, por um lado, o substantivo "Schein" (aparência) e o verbo "scheinen" (parecer). Esses termos se referem à *aparência* no sentido do ato de *parecer* ou *ter a aparência de*. Por outro lado, encontramos o substantivo "Erscheinung" (traduzido em geral tanto por *aparição* quanto por *fenômeno*) e o verbo "erscheinen" (aparecer). Estes denotam o *aparecimento*, o *fenômeno*, como aquilo que efetivamente *aparece*, o que se manifesta. Essas distinções são muito mais do que meras variações semânticas linguísticas, elas explicitam determinações lógicas e suas relações que, para Hegel, são o próprio movimento de explicitação do ser. Elas são lógicas-reais e não mera gêneses temporais, pois estão envolvidas em toda e qualquer gênese temporal.

Tal distinção se manifesta desde os conceitos mais iniciais da *Ciência da Lógica* – seja o ser puro (indeterminado), o ser aí (determinado), ou o devir (em processo de vir a ser) – e culminam na complexa lógica da essência. Em outras palavras, a forma como algo "parece" (*Schein*) e a forma como algo "aparece" como fenômeno (*Erscheinung*) são momentos distintos, mas interligados e integrados na revelação da própria verdade do ser. O que nos ajuda a entender como a aparência não é, para Hegel, um simples engano, mas um estágio necessário do conceito rumo à sua autodeterminação e autocompreensão.

Em Hegel, a aparência da essência não é meramente uma camada superficial. A essência é concebida como algo que, em um sentido metafórico e inicial, se localiza por trás do ser imediato, a aparência, sendo mais fundamental do que ele. Mas essa caracterização se mostrará indevida. Tal aprofundamento é explorado na "Doutrina da Essência", em que a progressão dialética é caracterizada pelo processo de "aparecer

no oposto", conforme indicado na *Enciclopédia* (§240). Para ilustrar essa dinâmica, Hegel esclarece, também na *Enciclopédia*:

> Passar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da *essência*. Ao contrário, o movimento do *Conceito* é *desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente. (Hegel, *Enciclopédia*, §161Z).

Isso significa que, enquanto no ser a mudança se dá por meio da transição para o "outro", na essência o que ocorre é a manifestação em seu oposto. A essência, sendo o que é verdadeiramente essencial, não pode permanecer oculta; ela inevitavelmente vem a parecer e a aparecer, e se manifesta na aparência e no aparecimento ou fenômeno, aparecendo, em contraste com o que é inessencial. A aparência, portanto, não é um véu que encobre a essência, mas sim o modo pelo qual a essência se revela e se torna cognoscível.

2.2 Análise dos parágrafos

Hegel dedica dez parágrafos à seção "A aparência". Na sequência, seguiremos a exposição hegeliana e apresentaremos cada um deles.

No primeiro parágrafo, Hegel afirma que o "ser é aparência" (2017, p. 38). Ele explica que a existência da aparência reside unicamente na nulidade do ser que ela carrega frente à essência e também dentro da essência. Fora dessa nulidade, isto é, fora da essência, a aparência não possui existência autônoma. Ela se configura como o negativo posto como negativo, um reflexo da inverdade do imediato. Em outras palavras, a aparência não se opõe à essência, mas é a forma como a essência se manifesta e vem a anular o ser imediato, revelando sua própria insuficiência.

No segundo parágrafo, Hegel aprofunda a compreensão da aparência apresentando-a como a superação do ser e do não ser. A aparência não é nem o ser puro em sua imediaticidade, nem o mero nada. Ela ultrapassa e preserva a ambos. Ao ser essa superação, a aparência é caracterizada simultaneamente como ser e inessencial. Embora ela se manifeste como algo presente e imediato, sua

presentidade e imediatidade não é a do ser puro. Pelo contrário, essa presentidade e imediatidade da aparência é reflexão que remete a algo para além de si, sendo, em última análise, uma aparência da própria essência. A essência se revela e se torna aparente através dessa "imediatidade refletida" (Hegel, 2017, p. 39) da aparência.

O terceiro parágrafo explora a aparição da aparência e sua conexão com momentos cruciais da História da Filosofia, como no ceticismo (como *Phänomen*) e no idealismo (como *Erscheinung*). Hegel, nesse ponto, não se limita a definir a aparência, mas a contextualiza no panorama histórico-filosófico. Ele faz referências implícitas e explícitas a exemplos notáveis.

A mônada leibniziana, embora não seja explicitada diretamente por Leibniz como uma aparência no sentido hegeliano de um momento da essência, constitui um ponto de vista individual e representação do universo a partir de si, e pode ser vista como um tipo de aparição que constitui o mundo percebido por ela, mas que, pela multiplicidade de mônadas, não apreende a totalidade.

Hegel também discorre sobre o fenômeno kantiano, que estabelece uma distinção fundamental entre o fenômeno (o mundo tal como nos aparece, constituído inclusive pelas categorias do entendimento) e o número (a coisa em si, incognoscível). O fenômeno kantiano seria a única realidade acessível ao conhecimento humano, mas, para Hegel, é apenas aparência, e precisa ser superada.

Por fim, Hegel fala sobre o idealismo fichteano, um dos pilares do Idealismo Alemão, que entende a realidade como uma produção do eu absoluto. Neste sistema, a aparência é uma determinidade interna e subjetiva ao próprio eu, ou seja, não é algo externo e objetivo que se apresenta ao eu, mas sim uma categoria ou forma que o eu cria e reconhece em si mesmo para constituir a sua realidade, sendo uma "barreira do Eu" (Hegel, 2017, p. 40).

Ao conectar a aparição da aparência com essas correntes filosóficas, Hegel mostra como a questão da manifestação do ser e da essência ocupa lugar central no debate filosófico, e como sua própria concepção de aparência busca integrar e superar essas visões anteriores, inserindo-a como um momento necessário e dialético-especulativo no desdobramento do Conceito.

No quarto parágrafo, Hegel avança em sua análise, estabelecendo uma relação ainda mais intrínseca entre aparência e essência. Ele argumenta que as

determinações que tradicionalmente distinguimos como pertencentes à aparência são, na verdade, determinações da própria essência. A essência não é um substrato inerte por trás de um véu, mas diferencia e unifica aquilo que nos parece e se manifesta a si nessa diferenciação e unificação.

Hegel afirma que essa determinidade da essência, que é a aparência, é superada dentro da própria essência. A superação aqui implica que a aparência não é eliminada, mas elevada e conservada em um nível superior de verdade dentro da própria essência. A imediatidade do nada, que constitui a aparência, ou seja, a sua falta de subsistência autônoma, não é algo estranho à essência. Pelo contrário, essa imediatidade é a própria negatividade da essência em si mesma. Em outras palavras, a essência se relaciona com sua própria negatividade para se manifestar como aparência, e essa aparência é um momento necessário para a completa revelação e compreensão da essência. Não há uma dualidade rígida, mas uma unidade especulativa em que a aparência é o processo pelo qual a essência se torna visível para si e para o pensamento.

No quinto parágrafo, Hegel aprofunda a interconexão entre aparência e essência, revelando um dos pontos mais sofisticados. Ele afirma que a nulidade da aparência, ou seja, seu caráter dependente e transitório, é a natureza negativa da própria essência. A essência não é uma positividade estática, mas se constitui e se manifesta através de sua capacidade de negar o imediato e de se relacionar com o seu oposto.

Através dessa negatividade infinita, o ser se conserva na essência. Não se trata de uma aniquilação do ser, mas da elevação dele a um patamar superior em que ele é compreendido em sua relação com a essência. Essa relação culmina na notável afirmação de que a própria essência é o ser. Para Hegel, a essência não é apenas “por trás” do ser; ela é a verdade do ser, sua forma mais desenvolvida em que é compreendida. A aparência, em sua nulidade, é o caminho pelo qual essa identidade entre essência e ser se revela.

No sexto parágrafo, Hegel elucida um ponto crucial: a aparência dentro da essência não é a aparência de algo externo. Diferente de uma simples manifestação de algo que existiria independentemente dela, a aparência é, para Hegel, a aparência em si, ou seja, a aparência da própria essência. Logo, a essência não se esconde por

trás de uma sombra que a aparência simplesmente revela. Pelo contrário, a essência se constitui e se desdobra na e pela sua própria aparição. A aparência não é um mero reflexo ou representação de algo já dado. Ela é o modo como a essência se torna real e inteligível. É por meio da aparência que a essência se põe, se diferencia e se reconhece e "retorna para dentro de si" (Hegel, 2017, p. 41).

O que vemos no sétimo parágrafo é que a essência é concebida como o autossubsistente. Ela não depende de algo externo para ser o que é. No entanto, sua autossubsistência não é meramente estática ou dada imediata no sentido do ser. Pelo contrário, a essência se constitui e se afirma mediando-se através de sua própria negação.

Tal mediação pela negação leva a essência a ser, paradoxalmente, "a unidade idêntica da negatividade absoluta e da imediatidade". "Negatividade absoluta" se refere à sua capacidade de negar e transcender o ser imediato e aparente, sem, contudo, se anular. "Imediatidade", nesse contexto, não é a imediatidade vazia do ser puro, mas uma imediatidade que já passou pelo processo de mediação e negação, resultando em uma verdade mais profunda e concreta. A essência, portanto, é um processo dinâmico de autorrealização que se desdobra através de suas próprias contradições.

No oitavo parágrafo, Hegel reitera e aprofunda a natureza da aparência como um momento intrínseco à essência. Ele afirma que a determinidade que estamos discutindo é a negatividade absoluta. Assim, "a aparência é o negativo" (Hegel, 2017, p. 41). Ela não é uma mera negação parcial ou relativa, mas uma força de negação fundamental que opera no próprio coração da realidade.

O ato de determinar, nesse contexto, é o superar de si, em um processo em que algo se nega para se elevar a um nível superior, retornando a si de forma enriquecida. Assim, a aparência é compreendida como o negativo que possui ser em um outro, em sua negação. Ela não tem existência autônoma; sua subsistência deriva de sua relação de negação com a essência. Consequentemente, a aparência não é autossubsistente, mas nula se tomada apenas em si, dependendo da essência para sua existência e significado, ao mesmo tempo em que a manifesta.

No nono parágrafo, Hegel consolida a compreensão da aparência como um processo de autorretorno. Ele afirma que a aparência é o negativo que retorna a si. Ao

invés de ser um simples oposto ou uma ilusão, a aparência é a própria negatividade que, ao se negar, se volta para si, revelando algo sobre sua origem.

A determinidade da aparência na essência é caracterizada como uma determinidade infinita, um negativo que se une a si mesmo. Essa infinitude não implica em ausência de limites, mas sim em um processo de relação contínua consigo, em que a negatividade da aparência é intrínseca à própria essência. A autossubsistência da essência, por sua vez, é essa negatividade que se relaciona consigo.

Desse modo, a conclusão é que "a aparência é a própria essência" (Hegel, 2017, p. 42), porém, em uma determinidade que é apenas um momento dela. A aparência não é a totalidade da essência, mas um estágio necessário e dinâmico de sua manifestação. Consequentemente, a essência é o aparecer de si dentro de si mesma, confirmando que a revelação e o desdobramento são inerentes à natureza da essência.

No décimo e último parágrafo da seção, Hegel tece uma comparação final entre as esferas do ser e da essência, culminando na compreensão da aparência como um momento intrínseco da própria essência. Na esfera do ser, a dialética se inicia com a oposição entre o ser imediatamente puro e o nada, que também se apresenta como imediato. A verdade dessa relação é o devir, o constante passar de um para o outro. Já na esfera da essência, a dinâmica é mais complexa.

Inicialmente, observa-se o confronto entre a essência e o inessencial, seguido pela relação entre a essência e a aparência. O inessencial e a aparência são aqui caracterizados como resquícios, "restos do ser" (Hegel, 2017, p. 42), ou seja, elementos que ainda carregam a marca da imediatidade superada, mas que agora operam no âmbito da essência. Hegel ressalta que essa diferenciação entre essência, inessencial e aparência surge porque a essência é inicialmente apreendida apenas como imediata. No entanto, sua verdade intrínseca não é essa imediatidade simples, mas sim a imediatidade como pura mediação ou negatividade absoluta. Logo, a essência é imediata porque ela se mediou, porque se relacionou com sua própria negação e a superou.

A superação dessa determinidade da essência revela que o inessencial é também uma aparência. Essa superação demonstra que a essência contém a aparência em si mesma como um movimento infinito interno. Este movimento se

manifesta como a essência determinando a aparência como sua imediatidade e como expressão da negatividade. Sua presença imediata já é permeada por sua própria negação e superação, sendo que sua negatividade como imediatidade não a aniquila, mas a constitui. Em seu movimento, a essência é a própria reflexão. A aparência, nesse sentido, não é uma sobra da essência, mas o processo pelo qual a essência se reflete, se revela e se compreende em sua dinâmica, o que nos leva à seção dedicada à reflexão.

3 Conclusão

Este percurso pela seção "A aparência" da "Doutrina da Essência" da *Ciência da Lógica* ilustra o cerne do "método hegeliano", em que "o verdadeiro é o todo", conforme expresso na *Fenomenologia do Espírito* (§20). Não se trata meramente de expor oposições, mas de expô-las e superá-las em uma unidade superior.

Nesse totalizar, os lados aparentemente opostos, como ser e nada, essência e aparência, são coordenados, revelando a unidade daquilo que subjaz ao processo lógico. A aparência, longe de ser um engano, emerge como um momento essencial na autorrevelação da essência e, posteriormente, na *Ciência da Lógica*, da Ideia Especulativa Absoluta. É através de sua negatividade e seu movimento de retorno a si que a essência se manifesta, torna-se compreensível e o que ela é propriamente.

O que Hegel expõe é que a verdade não é um mero dado estático, que deveria ser apreendido de uma vez por todas, mas também um processo dinâmico de desdobramento. A aparência, em sua multiplicidade e mutabilidade, não é descartada como ilusória, mas sim integrada no movimento do Conceito e da Ideia Especulativa Absoluta. Ela é o "local" no qual a essência se explicita e se exterioriza, em que suas determinações se manifestam e em que, por meio da negação da negação, eleva-se a uma compreensão mais rica e completa de si mesma. Assim, a aparência é o meio pelo qual a essência se realiza e se torna efetiva, superando a mera abstração.

O "método" de Hegel, portanto, é a apreensão da realidade efetiva em seu movimento intrínseco de mostrar como ela se faz, por si mesma e a si mesma, o que ela é, em que cada momento, inclusive a contradição e a aparente oposição, é constituinte da própria totalidade. A superação desses momentos não os anula, mas

os preserva e os eleva a um novo patamar de significação, em que a unidade subjacente se torna cada vez mais evidente. A aparência, nesse sentido, é a própria essência em seu "outro", em sua exteriorização necessária para que possa retornar a si e alcançar sua realização.

Particularmente, as discussões no GHIE-LH têm sido fundamentais para aprofundar a compreensão dessas nuances. Através da leitura conjunta, debates e pesquisa, os membros do grupo têm explorado a intrincada rede de relações conceituais que Hegel tece e, em especial, desmistificado a aparência como ilusão, ressaltando seu papel ativo e essencial no processo dialético-especulativo. Nesse sentido, a análise de cada parágrafo da seção dedica à aparência, bem como de sua transição para os momentos seguintes, expondo as categorias e conceitos subsequentes da lógica hegeliana, contextualizada pelas interpretações e objeções levantadas no grupo, permite uma compreensão mais rica e multifacetada, e que ainda mantém sua unidade como totalidade.

Referências

Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo - Laboratório Hegel. *A aparência*. YouTube. 28 de março de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fOi7_7HKoQE>. Acesso em: 31 de julho de 2025.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2018.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora. Universitária São Francisco, 2016.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – Vol. 1: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Theorie-Werkausgabe*. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Herausgegeben. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968.

Rede Germano-Latinoamericana de Investigação e Doutoramento. *9º Leituras da Lógica de Hegel.* YouTube. 15 de abril de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ppWN_NbDDFI>. Acesso em: 31 de julho de 2025.

40. A compreensão da concepção da aparência na ciência da lógica de Hegel: Item A

Understanding the concept of appearance in Hegel's science of logic: Item A

https://doi.org/10.36592/9786554602655-40

Marly Carvalho Soares[1]

Francisco de Assis Sobrinho[2]

Marcelo Igor da Silva e Souza[3]

Resumo: Este artigo tem como objetivo discutir a concepção de aparência enquanto o outro da essência, a partir da *Ciência da Lógica [Wissenschaft der Logik]* de Hegel, mais especificamente na primeira parte da Doutrina da Essência, que trata da relação entre a essência e a aparência. Utiliza-se uma abordagem teórica baseada na perspectiva filosófica da lógica dialética especulativa, buscando explicitar a passagem do ser para a essência, bem como a relação dialética entre o essencial e o inessencial no processo de suprassunção do imediato no mediato das categorias lógicas. A argumentação desenvolve-se por meio da reflexão conceitual, propondo a sistematização e a compreensão adequada da interação sistêmica entre a essência e a aparência no movimento dialético de determinação da essência como reflexão. Conclui-se que a principal contribuição deste estudo consiste na possibilidade de novas interpretações a partir da discussão desenvolvida aqui sobre uma temática tão relevante para o conhecimento da lógica enquanto parte essencial do sistema filosófico de Hegel.
Palavras-chave**:** Essência. Aparência. Reflexão. Dialética. Lógica.

Abstract: This article aims to discuss the concept of appearance as the other of essence, based on Hegel's Science of Logic (Wissenschaft der Logik), specifically the first part of the Doctrine of Essence, which deals with the relationship between essence and appearance. It employs a theoretical approach grounded in the philosophical perspective of speculative dialectical logic, seeking to clarify the transition from being to essence, as well as the dialectical relationship between the essential and the non-essential in the process of sublation of the immediate into the mediate within logical categories. The argument unfolds through conceptual reflection, proposing a systematization and adequate understanding of the systemic interaction between essence and appearance in the dialectical movement of determining essence as reflection. It concludes that the main contribution of this study lies in the possibility of new interpretations arising from the discussion developed here,

[1] Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma. Profa. Titular em Filosofia - UECE. Orientadora do GT HEGEL- CEARÁ. E-mail: marly.soares@uece.br

[2] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: diassis.sobrinho@gmail.com

[3] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: prof.igorsilva@gmail.com

regarding a topic so relevant to understanding logic as an essential partof Hegel's philosophical system.
Keywords: Essence. Appearance. Reflection. Dialectic. Logic.

Introdução

Na *Ciência da Lógica* de Hegel, a Doutrina da Essência corresponde ao momento dialético da negação. Enquanto, no momento da negação, a essência introduz a oposição no interior do ser e da aparência, a dialética do ser e da aparência direciona a existência como essência que aparece. "Entre o ser e a essência, a diferença introduz-se por uma divisão nítida: a explicação (verdade) e a aparência, ou seja, a essência nega a aparência e a aparência nega a essência" (Salgado, 1996, p. 137). Desta forma, a essência é o que explica e desvela aquilo que, na esfera do ser, não é revelado imediatamente. Ela é a explicação do ser que se manifesta, mas não dá explicações de si e por isso não satisfaz o pensar que busca o fundamento daquilo que se manifesta. Ao demandar a explicação do ser, a essência não reduz o ser a um nada, mas a uma aparência, por ser a explicação da aparência desse ser.

Antes de tudo, é importante entender a *Ciência da Lógica* de Hegel como base para compreender o seu sistema filosófico. Ela serve como uma maneira de apreender as ideias e os processos do pensamento usando o próprio pensamento. Diferentemente de muitos outros filósofos que produziram suas teorias filosóficas de forma mais desconexa e fragmentada, sem uma estrutura lógica evidente e sistemática, Hegel desenvolveu seu conhecimento filosófico de maneira sistematizada. Faz parte desse sistema a Lógica e a Filosofia do Real, que trata da natureza e do espírito.

É necessário também se atentar para que Hegel foi bastante influenciado pela filosofia de Kant, mas apresentou uma interpretação diferente da estrutura básica da sua própria filosofia. No sentido da filosofia da reflexão de Kant, há uma separação inconciliável entre o pensar do entendimento e o objeto pensado, pois a atividade do conhecer difere do pensar na sua atividade pura ou conceitual. Para Hegel, ao contrário, a reflexão é a mediação que (na esfera da essência) unifica o que está separado, pois, como parte da dialética da essência, ela é o momento da negação ou

superação do imediato e mediato. Na compreensão de Christian Iber (2014), Hegel desenvolveu um conceito de reflexão que supera as limitações da filosofia tradicional e da metafísica ontológica. Segundo ele, a reflexão consiste no processo do pensamento em sua forma mais pura, manifestando-se como uma negatividade autorreferente e uma absoluta relação. Kant, por sua vez, transformou seu pensamento naquilo que chamou de Filosofia Transcendental. Com isso, podemos entender que o conhecimento filosófico e científico envolve a formulação de hipóteses que precisam ser testadas na prática, exigindo uma mediação e uma conciliação necessárias nesse processo. A *Ciência da Lógica* busca justamente isso: promover o avanço do conhecimento humano sem pressupostos, podendo ser considerada a base fundamental do conhecimento.

Consoante a esse entendimento aqui explicitado, compreendemos que na dialética da essência, enquanto momento da negação ou superação do imediato pelo mediato, cabe à reflexão, como parte constitutiva da essência, a mediação dos elementos opostos através de suas determinações. A reflexão é, por conseguinte, o pensar lógico que, numa relação dialética, suprassume os opostos e estabelece a unidade dos mesmos. Ademais, a concepção de essência em Hegel pode ser concebida como uma resposta crítica à filosofia do seu tempo, visto que outros pensadores não concebiam a possibilidade de compreensão plena da essência, mediante a conexão entre as diferentes esferas de suas categorias lógicas.

Neste artigo, temos o objetivo de discutir a concepção de aparência enquanto o outro da essência, a partir da *Ciência da Lógica [Wissenschaft der Logik]* de Hegel, mais especificamente na primeira parte da Doutrina da Essência, que trata da relação entre a essência e a aparência. Para tanto, teceremos considerações sobre o movimento dialético da essência na sua relação com a aparência, especificamente, na primeira parte do primeiro capítulo da Doutrina da Essência, na Ciência da Lógica de Hegel. Para tanto, seguiremos a estrutura própria do texto do autor, iniciando, assim, com a relação dialética do ser e da essência nas definições conceituais de essencial e inessencial, bem como de essência e aparência.

1 A relação entre ser e essência: a dialética do essencial e inessencial

A Doutrina da Essência possui uma configuração mediadora no desenvolvimento sistemático das determinações e suprassunção das categorias lógicas do Ser para o Conceito. Neste contexto de mediação das determinações, é preciso considerar que a sistematização é estabelecida internamente através do processo dialético-especulativo. Desta forma, o significado da essência está relacionado à capacidade de entender as categorias conhecidas como determinações derivadas da reflexão. O termo essência na filosofia da Grécia Antiga indica a ideia da determinação do verdadeiro ser. Assim, a compreensão do ser deixa de ser somente uma possibilidade na forma da aparência para se tornar a compreensão de suas estruturas internas.

> O uso do termo "essência" para indicar toda a esfera das formas relacionais é significativo do ponto de vista da história da filosofia, porque, desde a antiguidade grega, por 'essência' se entendeu "a verdade do ser", quer dizer, a determinação do ser verdadeiro, posto além do ser imediato das aparências sensíveis. A tarefa geral da Doutrina da Essência consiste em derivar sistematicamente a série de todas as categorias que pretendem expressar a relação entre um ser aparente e sua estrutura profunda (Orsini, 2018, p. 7).

Compreender as categorias do pensamento para além das determinações do sensível sempre foi uma tarefa árdua da filosofia que remonta ao pensamento platônico. Levantando a questão primordial que seria: podemos compreender a verdadeira essência das determinações do pensamento e da existência? A verdade do ser? O pensamento filosófico de uma forma geral sempre compreendeu as limitações do mundo sensível, ou como dizia Platão, o mundo das aparências. Contudo, no pensamento hegeliano, foi proposto algo diferente em relação à articulação posta para compreensão dessa realidade. Primeiramente, o todo é posto sistematicamente em caráter de relação a partir do próprio ser; em segundo lugar, as determinações de categorias do pensar possuem a capacidade, a partir do próprio pensamento, de articular a verdade do Ser sob a perspectiva da Essência. Assim, é possível compreender a verdade do ser categoricamente a partir de um desenvolvimento sistemático das determinações, tendo em vista "as categorias que

pretendem expressar a relação entre um ser aparente e a sua estrutura profunda" (Orsini, 2018, p. 7).

Nosso entendimento é o de que, para se compreender a passagem do ser para a essência, é necessário considerar a seguinte proposição: "A essência provém do ser" (Hegel, 2017, p. 35). Ela indica que a essência é derivada do ser, não existindo imediatamente por si mesma, mas sendo um resultado de um movimento. Inicialmente, aparece como uma essência imediata que se opõe a um ser inessencial. Assim, a essência é o ser que se compreende em si e para si, enquanto o oposto a ela é apenas a aparência. Contudo, a aparência é a manifestação da essência. No que se refere às determinações da essência, Hegel nos explica que a essência, em primeiro lugar, é reflexão. A reflexão se determina e suas determinações são o ser posto que, ao mesmo tempo, é reflexão dentro de si. Sendo que, em segundo lugar, é preciso considerar essas determinações de reflexão, ou seja, as essencialidades. Em terceiro lugar, a essência, enquanto reflexão do determinar dentro de si mesmo, torna-se fundamento e passa para a existência e para o aparecimento.

Como ser suprassumido a essência é igual a si mesma, mas na medida em que é a negação do ser em geral, ela tem diante de si a imediatidade da qual emerge e, nessa suprassunção, foi conservada e mantida. Por essa sua determinação, a essência se afirma como imediata, pois o ser que é o negativo em relação à essência não está em si e para si determinado, indicando que a essência é uma negação determinada. Dessa maneira, ser e essência voltam a se relacionar um com o outro, só que agora cada um tem um ser e uma imediatidade própria, o que os torna indiferentes um ao outro, e segundo esse ser, ambos têm igual valor.

Segundo Christian Iber (2014, p. 8), a essência é o conceito que dá continuidade ao ser. Isto porque na primeira parte da lógica o ser atingiu o limite da explicação das suas determinações, nas categorias da qualidade, quantidade e medida e, mostra-se incapaz de explicar a si mesmo, tornando-se indispensável uma forma universal de explicação das determinações do ser, que supere a ineficiência da sua forma de explicação. Assim sendo, a essência torna-se o princípio de explicação das determinações do ser, as quais se explicam mutuamente uma a partir da outra.

Para Hegel, na sua oposição à essência, o ser é o inessencial. Ele tem diante da essência a determinação do ser suprassumido. Porém, na sua relação com a

essência, o ser não é exatamente o essencial, mas simplesmente um ser determinado de outra forma, o inessencial. Na diferença entre o essencial e o inessencial, a essência cai na esfera do ser, por ser inicialmente determinada como imediata, isto é, como algo que é apenas como outro oposto, ser. A esfera do ser é dada como fundamento, fazendo com que o ser esteja neste ser em si e para si como uma determinação adicional, externa ao próprio ser. Ao contrário disso, a essência é ser em si e para si, mas apenas diante de outro, sob um aspecto específico e, portanto, determinado.

O fato de um ser aí diferenciar um do outro, um essencial e um inessencial, causa o isolamento de uma parte do ser aí em relação à outra parte dele, um tipo de isolamento que não afeta o próprio ser aí em si, provocando uma separação resultante em um terceiro, nas palavras de Hegel: "Se o ser é tomado assim, separado da essência, chama-se então o inessencial. Mas a essência é um ser-dentro-de-si, é essencial, e, só enquanto tem o seu negativo nela mesma, tem nela mesma a relação a outro, a mediação" (Hegel, 2012, § 114, p.226). O resultado é o que pertence ao essencial e ao inessencial permanece indeterminado, de maneira que "o mesmo conteúdo é ora considerado essencial, ora como inessencial" (Hegel, 2017, p. 38).

A dualidade contida na determinação entre essencial e inessencial é considerada necessária na estrutura lógica do pensamento. Em Hegel, todo o pensamento parte de uma forma interna, ou seja, não pode pressupor nada fora de si. A partir dessa concepção, toda a estrutura é posta em um método já evidenciado, sendo que somente a partir dele, todas as categorias são determinadas. De uma forma imediata, Orsini (2017, p.8) compreende que existe uma diferenciação na estrutura de derivação das categorias lógicas do Ser e da Essência. Para ele, na *Doutrina do Ser,* as determinações de reflexão somente se constituem por meio da relação com o outro, assim, acontece na passagem de uma categoria para a outra, enquanto na *Doutrina da Essência*, as categorias não entram em relação com suas opostas, mas são relacionais desde o início. Logo, na Essência, cada determinação compreende o todo de sua relação. Por isso, a necessidade de compreensão dialética.

> Isso significa que cada determinação da essência não entra em relação com sua oposta, mas é, antes, relacional desde o início, isto é, o significado de cada uma remete

> internamente ao vínculo com sua oposta e vice-versa. A dificuldade de entender qualquer conteúdo da essência decorre do fato de que cada determinação é simultaneamente o todo de uma relação e um lado da mesma, porque cada determinação de reflexão contém a outra em seu próprio conceito. (Orsini, 2017, p. 8)

A essência torna-se essencial diante do inessencial porque está suprassumida nele. Ela é, então, a primeira negação, isto é, a negação decisiva através da qual o ser se torna apenas ser aí, ou o ser aí se torna outro. “Mas a essência é a negatividade absoluta do ser, o qual é o próprio ser, não apenas identificado como outro ser, mas como ser imediato e negação imediata, substituído pela negação afetada por outro ser” (Hegel, 2017, p.38). Assim, o que está aí não permanece como outro frente à essência, mas é o imediato ainda distinto dela, ou seja, é apenas o próprio imediato que é vazio para si, sendo, portanto, apenas um não ser, uma aparência, pois é a imediatidade do não ser que constitui a aparência.

2 O ser da aparência e a aparência como o outro da essência

A partir da proposição “o ser é aparência” (Hegel, 2017, p.38), fundamenta-se o argumento de que o ser está suprassumido em sua nulidade, tal nulidade só existe incorporada à essência. Assim, fora de seu nada, fora da essência, a aparência não existe. A essência é, portanto, o negativo colocado como negativo. Por um lado, a aparência é somente o que sobrou da dimensão do ser. Mas, por outro lado, ainda parece ter um aspecto imediato que é independente da essência, de modo que, em geral, é outra parte da essência. Este outro inclui dois momentos, a saber: o da aparência e o da essência.

Ao tratar da aparência como fenômeno, Hegel afirma que como fenômeno cético [*Phänomen*] ou fenômeno idealista [*Erscheinung*], a aparência é um tipo de imediatismo que não, é algo ou alguma coisa, nem geralmente um ser indiferente, que está além de sua certeza e de sua relação no que diz respeito ao sujeito. Enquanto o ceticismo não se permite afirmar que algo é, o idealismo não se permite considerar o conhecimento como conhecimento da própria coisa. As aparências não têm base para o ser ou existência, e as próprias coisas não deveriam entrar neste

conhecimento. Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo admite que a sua aparência tenha múltiplas determinações, ou melhor, que a sua aparência tenha como conteúdo a riqueza da multiplicidade do mundo. Da mesma forma, o fenômeno do idealismo contém em si todo o alcance destas múltiplas determinações. Essa aparência e esse fenômeno são imediatamente determinados de muitas maneiras. Assim, a própria aparência é imediatamente determinada. Isso significa que o conteúdo não é definido pela aparência, o ceticismo e o idealismo, por terem apenas um conteúdo imediato. Pode-se ver que tanto o idealismo quanto o ceticismo só existem como uma espécie de certeza que pouco ultrapassa o ser como determinidade.

Com relação ao tratamento da aparência como fenômeno, dispensado por Hegel, Wohlfart (2018, p. 802), argumenta que isto é surpreendente porque desta forma ambos passam a ser interpretados como sinônimos e não mais como contrários à razão, de forma que a aparência se torna uma dimensão da própria razão. Na continuidade deste argumento, ele diz que uma das novidades fundamentais da Doutrina da Essência é a inserção, como característico da razão, de uma dimensão que ao longo tempo tem sido negada.

> Com esta abordagem hegeliana, não há mais nenhum fundamento inabalável para a razão, nem de ordem metafísica, ou teológica, ou lógica, mas a razão se autofundamenta no seu próprio caminho de constituição, de forma que a Lógica hegeliana não tem o recurso a uma esfera exterior a ela (Wohlfart, 2018, p. 802).

Para Hegel, a aparência contém um pressuposto imediato, isto é, um lado que a torna independente da essência. Mas, por ser diferente da essência, não é possível mostrar que se suprassume e volte à essência, pois o ser como um todo retornou para a essência. Na compreensão de Christian Iber (2015, p. 62), a imediatidade da aparência não é como a imediatidade do ser ou do ser aí, porque é imediatidade refletida e, como tal, tem apenas uma função que depende da mediação ou da negação. Essa imediatidade forma o lado independente da aparência contra a essência.

Na determinidade do ser, a aparência é a própria essência. O fato de a essência ter aparência indica que ela é determinada em si mesma e, portanto, se distingue de

sua unidade absoluta. Mas, essa determinidade é pura e simplesmente suprassumida em si mesma. “Pois a essência é o autossubsistente, ela é como aquilo que se medeia consigo através de sua negação, a qual é ela mesma; portanto, ela é a unidade idêntica da negatividade absoluta e da imediatidade” (Hegel, 2017, p. 41). A negatividade da essência é o próprio negativo em si, porque na sua relação consigo mesma é um ser em si. Essa relação negativa consigo é uma negação de si mesma como negação que repele, a imediatidade é em si o negativo ou o determinado frente a ela. Mas essa determinação em si é uma negatividade absoluta, de modo que esse determinar é o suprassumir de si mesmo no movimento de retorno para dentro de si.

O suprassumir da determinidade da essência revela que o inessencial é apenas aparência, porque a essência enquanto tal contém a aparência em si mesma. A essência é, desta forma, o movimento infinito dentro de si que determina a sua imediatidade como negatividade, e esta negatividade determina a imediatidade. Portanto, a essência não é senão a sua própria manifestação dentro de si. No seu automovimento, a essência é a reflexão, tal como, afirma Konrad Utz:

> Na Lógica da Essência, já está incorporado ao pensar que a negação determinada só revela–i. é, só põe–o já dado no imediato; e por isso o imediato, por sua vez, nem era imediato de todo, mas só parecia sê-lo. Assim, o modo de proceder na Lógica da Essência é a reflexão, que de certa maneira se move para trás (Utz, 2005, p. 180).

A reflexão é compreendida como a aparência recolhida em si mesma. “A essência como reflexão é o movimento circular do nada para o nada que, com isso, retorna em si. Nela, o ser e a relação com o outro estão suprassumidos” (Iber, 2015, p. 63). Como reflexão, o movimento do devir e do passar permanece dentro de si, onde a diferença é determinada apenas como sua própria negação, isto é, aparência. No devir do ser, a determinação pela relação com os outros está implícita no ser. No movimento reflexionante, ao contrário, o outro é ele mesmo negação e existe apenas como negação em relação a si. Com efeito, esta relação consigo mesmo é a negação da negação, uma vez que a negação existe nela como negação, e a negação é apenas aquilo que é negado como aparência.

Observa-se daí que o outro não é o ser como negação ou limitação, mas negação através da negação. No devir da essência, o movimento reflexionante é o movimento do nada para o nada e, através deste movimento de volta a si mesmo, o ser é constituído pela negação do nada. Portanto, no devir da essência, o ser é apenas um movimento do nada para o nada. Desta forma, ele é a essência que não tem esse movimento dentro de si, o que faz com que esse movimento seja aparência absoluta, pura negatividade, que não tem nada externo a negar, portanto, apenas nega a sua própria negatividade, simplesmente nesta negação. Portanto, a reflexão enquanto negativa em si mesma é uma autorrelação negativa.

3 O aparecer da essência como reflexão

Na concepção de que a essência não pode ser vista como algo distinto do próprio ser, mas como proveniente das próprias determinações lógicas do ser, compreendemos que no primeiro momento a essência parece ser uma oposição, o que Hegel chama de ser imediato, ou seja, o inessencial. No segundo momento, pode ser concebida como ser sem essência, como aparência. Em continuidade, não podemos estabelecer a aparência como algo distinto da essência, mas como pertencente à essência, para assim alcançar o aparecer da essência como reflexão, ou seja, a essência nela mesma.

A essência é posta no primeiro momento como uma negação do ser em geral, e, por isso, possui uma imediatidade proveniente do processo de suprassunção, ou seja, do que ela passou a ser. Hegel explicita a homogeneidade do processo de suprassunção nos diferentes pontos de determinação da *Ciência da Lógica*, visto que o processo dialético especulativo, bem como a imanência relacional das categorias permanecem como uma constante nas diferentes etapas do processo de determinação das categorias lógicas.

> A essência mesma nessa determinação é essência existente, essência imediata, e o ser é apenas um negativo em relação à essência, não em si e para si mesmo, a essência é, portanto, uma negação determinada. O ser e a essência desse modo novamente se relacionam, em geral, reciprocamente com outros, pois cada um tem um ser, uma

> imediatidade, que são indiferentes um diante do outro, e ambos se encontram, segundo esse ser, tendo um valor idêntico. (Hegel, 2011, p. 114)

A essência imediata é resultado do processo de negação da determinação. Tendo, por esse motivo, um relacionamento com o ser em geral, visto que cada um, dentro do seu próprio processo de determinações, possui a sua imediatidade. Nessa perspectiva, podemos classificar a relação da essência com o ser em inessencial e essencial, o que de alguma maneira não é a essência mesma. Hegel compreendeu que: o ser em oposição à essência é tido como o inessencial (superado), ao passo que o relacionamento do ser com a essência como sendo um outro é concebido como o essencial. *Vale ressaltar que as concepções de oposição e de convergência (relação) são fundamentais para a determinação da essência na esfera da existência.*

De uma forma geral, a aparência é apresentada na *Ciência da Lógica* como o que restou da esfera do ser, como algo que parece ser "outro da mesma". Interessante que quando Hegel evidencia que algo "parece", ele explicita o próprio processo imanente de desenvolvimento, visto a necessidade intrínseca da imanência metodológica onde o sistema é desenvolvido. Então, o que no primeiro momento parece ser algo distinto, no confrontamento do desenvolvimento metodológico, será compreendido como a própria essência.

O que Hegel chama de "outro", corresponde ao conceito que tem dois momentos: o da existência e o da não existência. Como não possui mais um ser, ou seja, como foi dito, ser um ser diferente, que se estabelece como algo essencial na não existência. Assim, podemos entender que a aparência só tem existência quando está relacionada a outro, e isso acontece na fase imediata do processo de determinação. Ou seja, ela não pode ser concebida como algo separado ou indiferente, pois isso não tem relação com a verdadeira compreensão da esfera da aparência. Por conseguinte, o processo de determinar a aparência precisa continuar através da mediação, em busca de uma verdade mais profunda.

> Uma vez que não possui mais um ser, do ser outro permanece para o inessencial apenas o momento puro da não existência; a aparência é de tal modo essa não existência imediata na determinidade do ser que apenas na relação com outro, em sua não existência, tem existência, o não autônomo que é apenas em sua negação (Hegel, 2011, p. 115).

Na sua concepção de aparência, Hegel critica uma parte da tradição filosófica, no que diz respeito ao ceticismo e idealismo. Para ele, a partir do momento em que admito não conseguir compreender a coisa mesma, precisarei articular todas as categorias de determinação de compreensão da verdade tendo como base essa condição. Ademais, a crítica hegeliana em relação às correntes de pensamentos filosóficos explicita que a concepção de fenômeno do idealismo não é tida sequer como algo em geral ou diferente da relação com o sujeito. De forma semelhante, afirma que no ceticismo não é possível afirmar que alguma coisa seja realmente alguma coisa. Em alusão ao idealismo do seu tempo, afirmou ainda que este não permitia "reconhecer os conhecimentos como um saber da coisa-em-si" (Hegel, 2011, p. 115).

Hegel faz uma análise extrema, quando confronta os pensamentos supracitados como algo sem um fundamento estabelecido no ser da coisa em si, deixando assim, a entender que talvez não exista na base desses conhecimentos nenhum ser. Neste contexto, as questões específicas seriam, então, como conceber a verdade sem a coisa-em-si? Qual o fundamento dos conhecimentos em questão? Apesar da questão levantada, tanto o idealismo quanto o ceticismo permitiram, com base na concepção de aparência e fenômeno, uma determinação da realidade de modo múltiplo.

> Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo permitiu determinações múltiplas de sua aparência, ou antes, sua aparência tinha como conteúdo toda a múltipla riqueza do mundo. Da mesma maneira, o fenômeno do idealismo compreende em si toda a amplitude dessas determinidades múltiplas. Aquela aparência e esse fenômeno são assim imediatamente determinados de modo múltiplos. (Hegel, 2011, p. 115)

Dessa forma, a concepção de aparência, sem a sua real fundamentação em relação ao ser, compromete a compreensão da verdade da essência mesma da coisa-em-si, visto que será posta apenas na sua imediatidade, sem possuir o conteúdo nela mesma. Nesse sentido, seria como uma mera captação do ser para aparência, sem que esse processo estivesse compreendido na relação dialética imanente de derivação de todas as coisas a partir de um fundamento dialético sistemático.

Podemos pensar no primeiro momento que a aparência pode ser compreendida como contendo um pressuposto imediato que seja totalmente independente da essência, porém nessa configuração não haveria a necessidade dialética de evidenciar uma superação de si, ou seja, o retorno do ser em sua totalidade para a essência. Hegel não compreende que a aparência deva ser estabelecida como distinta da essência, apesar de ocorrer no movimento dialético uma independência da aparência em relação à essência, uma vez em que as determinações dialéticas percebidas como diferentes da essência, são as determinações da essência mesma. Em síntese, podemos compreender que "a aparência é, portanto, a essência mesma, mas a essência em uma determinidade, porém, de tal modo que é apenas um momento, e a essência é o aparecer de si em si mesmo" (Hegel, 2011, p. 118).

Hegel faz uma identificação entre a reflexão e a aparência para evidenciar a derivação existente entre imanência e relação, ou seja, o processo metodológico já evidenciado. No caso, a reflexão seria a aparência apenas como imediata. Para a aparência que entrou em si mesma, ou seja, passou pelo processo de mediação, poderá ser chamada de Reflexão. De forma semelhante, a essência é considerada reflexão.

De uma forma geral, Hegel explicita a todo o momento que a verdade é posta numa compreensão dialética. Contudo, não se trata de qualquer compreensão, mas de uma compreensão relacional, na qual o pensar especulativo apresenta o seu resultado dentro da sua própria imanência. Vale ressaltar que a estrutura dialética especulativa se assemelha em diferentes partes, com momentos cada vez mais ricos. Apesar disso, em cada esfera teremos níveis de conhecimentos e categorias distintas, mas que em nenhum momento perderam a possibilidade de relação: *identidade – (imediatidade)-devir/negação (mediação) — conservação-superação — (suprassunção)— determinação superior, enriquecida.* Enfim, Hegel exemplifica com a esfera do ser que, na relação dialética entre o ser e o não-ser, o devir prevalece. Na esfera da essência, fica estabelecido que o próprio processo da essência nesse movimento de si é a reflexão.

Na compreensão de Christian Iber (2014, p. 9), a reflexão pura, absoluta, é o movimento do nada para o nada que continua a se determinar a si mesmo, primeiro

como reflexão ponente, depois como reflexão exterior e por último como reflexão determinante. Nosso intuito aqui não é de adentrar nessa discussão acerca dos processos de determinações da essência, pois, como já dito, nosso objeto de análise é apenas o movimento dialético da essência que se manifesta na aparência e se recolhe para dentro de si como reflexão.

Considerações finais

Na divisão sistemática da *Ciência da Lógica* em Doutrina do Ser, da Essência e do Conceito, compreendemos que o Ser é o momento imediato no qual precisa ser suprassumido através de um processo intrínseco de mediação, visto que o conhecimento precisa sair do imediato para determinar-se. Pressupõe-se, portanto, que existe algo além do ser, a sua verdade.

De forma alguma podemos compreender plenamente a configuração das categorias determinadas na concepção de essência, se não as articularmos com a referida compreensão sistemática do todo, como forma de proporcionar a devida percepção dialética do método que se estabelece permanentemente nos diferentes momentos. Logo, consideramos ainda que fica estabelecido uma estruturação sistemática na especificidade da *Ciência da Lógica*, na qual todas as categorias do pensamento são dinamizadas a partir delas mesmas, e, por isso, é necessário compreender o desenvolvimento sistemático e imanente que opera através das puras abstrações, pois a verdade somente será concebida mediante o processo de desenvolvimento das diferentes partes da lógica. Em síntese, não podemos compreender dialeticamente as diferentes partes de desenvolvimento sistemático de forma dissociada, visto que a verdade se apresenta plenamente com o desenvolvimento do todo.

No decorrer deste estudo, foi mostrada a maneira como Hegel supera a oposição entre a essência e o seu outro, a aparência, identificando-as como momentos da mesma negatividade absoluta da essência, a qual é o aparecer de si em si mesma. Disto decorre que a essência como ser suprassumido é igual a si mesmo, e na medida em que não tem em si o ser daquilo que ela não é, determina-se nela mesma e manifesta-se na aparência. Diferentemente da essência, que é

determinidade de si mesma; a aparência é constituída pela imediatidade do não ser, o que significa dizer que a aparência é o ser compreendido como nulo. Como o autossubsistente, determinado em si mesmo, a essência tem no seu ser a sua própria determinação, de modo que a negatividade em si é o repelir da essência de si mesma. Desta forma, pode-se dizer que é a determinidade da essência que aparece em seu movimento reflexionante, que é o outro como reflexão em si, na medida em que a essência é a negatividade absoluta. Ressalta-se que, como absoluta, a essência basta-se a si mesma, ela é, por sua vez, um absoluto enquanto negatividade consigo mesma.

Conforme Salgado (1996, p. 139), na dialética da essência, os momentos da essência e da aparência estão entrelaçados, e nesta dialética é explicada a própria estrutura do saber científico que, entretanto, não é conhecedor da sua estrutura e da necessidade de sua superação. E no momento da essência como momento da divisão, da separação ôntica, o entendimento científico que atua no conhecimento das ciências analíticas, particulares, não desenvolve a passagem da essência ao conceito; mas fixa os momentos da essência, ficando para o pensamento dialético a tarefa de fazer a passagem desses momentos um no outro, na qualidade de momentos que contém em si a sua negação e os compreende como unidade.

Ao contrário da Doutrina do Ser, onde ocorre à passagem de uma categoria para outra; na Doutrina da Essência, na qual é explicitado o desenvolvimento do conceito de reflexão, a interação entre os conceitos não se realiza pela passagem de um para o outro, mas pela posição e integração de suas próprias determinações. Isso porque o específico da Doutrina da Essência é a relação reflexiva entre conceitos, na medida em que são postos pelo automovimento que é próprio da essência, e evidenciando que o determinar no âmbito da essência é diferente do determinar na esfera do ser.

Portanto, chegamos à conclusão de que é na relação dialética da essência e da aparência que acontece a suprassunção da oposição entre a essência e o seu outro, isto é, a aparência, identificando-as como momentos da mesma negatividade absoluta da essência, que é o aparecer de si em si mesmo. E que, no âmbito da essência, o devir não é senão o movimento do nada para o nada, e com isso o movimento de volta a si mesmo.

Bibliografia

HEGEL, G. W. F**.** *Ciência da lógica. A Doutrina da Essência*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830**)**. Vol. I – A Ciência da Lógica. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Seleção e Tradução de Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

IBER, Christian G. O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e de reflexão tradicionais. *Revista Opinião Filosófica*. Porto Alegre, v. 05; n.º 01, p. 7-23, 2014.

IBER, Christian G. O desenvolvimento da essência como reflexão e a lógica das determinações de reflexão-parte I**.** *Ipseitas*. São Carlos, v.1, n.1, p. 60–68, jan-jun. 2015.

ORSINI, Federico. Apresentação da tradução do segundo livro da Ciência da Lógica**.** *In*: HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica.* A Doutrina do Ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

UTZ, Konrad. O Método Dialético em Hegel. *Veritas*, Volume 50, n.º 1. Porto Alegre. p. 165-185, março de 2005.

WOHLFART, João Alberto. A Doutrina da Essência. *Veritas***.** Porto Alegre, v. 63, n. 2, p. 801-813, maio-ago. 2018.

41. A concepção hegeliana do ser humano na antropologia filosófica de Lima Vaz

The hegellian conception of the human being in Lima Vaz's philosophical anthropology

https://doi.org/10.36592/9786554602655-41

Marcelo Igor da Silva e Souza[1]

Francisco de Assis Sobrinho[2]

Marly Carvalho Soares[3]

Resumo: É um prazer e um dever destacar no desenvolvimento da filosofia brasileira na atualidade a presença filosófica de Lima Vaz enquanto pesquisador, orientador e mestre da filosofia hegeliana. O encontro com Hegel iniciou-se em 1970. A partir de então, dedicou-se a um estudo sistemático e a uma leitura linear dos textos principais de Hegel. O estudo dos textos hegelianos dilatou seus horizontes filosóficos, ainda circunscritos ao universo aristotélico-tomista. De forma que o legado hegeliano foi assumido inteiramente por Lima Vaz em seu texto a concepção hegeliana do homem, na Obra *Antropologia Filosófica I*. Vaz interroga-se sobre a significação geral da ideia do homem num questionamento ligado à natureza, à cultura e à história. Destacam-se três pontos principais relacionados aos níveis da realidade ou melhor, relação que pudesse ser expressa com os níveis da realidade. A primeira se situa na relação do homem com a natureza, ou seja, a passagem do mundo natural ao mundo humano. É um dos paradigmas fundamentais da Dialética hegeliana; a segunda, a relação do homem com a cultura. Que irão integrar a complexa realidade humana e, mostrar que o indivíduo humano só pode ser considerado na medida que participa do movimento do Espírito, que é o movimento constitutivo da história e, a terceira, a relação do homem com a história, onde Hegel vê na história: "o progresso da consciência na liberdade" e que estabelece as formas da relação entre a dialética e o tempo. Por fim, compreende-se que a concepção hegeliana do ser humano insere-se num contexto sistemático amplo, que estabelece as diferentes relações dialéticas da ideia nas esferas do Espírito Subjetivo, do Espírito Objetivo e do Espírito Absoluto. Conclui-se, assim, que cada um desses momentos constitui a estrutura sistemática da ideia do ser humano como totalidade.
Palavras-chaves: Ser humano, Natureza, História

Abstract: It is a pleasure and a duty to highlight the philosophical presence of Lima Vaz as a researcher, advisor and teacher of Hegelian philosophy in the development of Brazilian philosophy today. His encounter with Hegel began in 1970. From then on,

[1] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: prof.igorsilva@gmail.com
[2] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).
E-mail: diassis.sobrinho@gmail.com
[3] Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma. Profa. Titular em Filosofia - UECE. Orientadora do GT HEGEL- CEARÁ. E-mail: marly.soares@uece.br

he dedicated himself to a systematic study and linear reading of Hegel's main texts. The study of Hegelian texts broadened his philosophical horizons, which were still limited to the Aristotelian-Thomist universe. The Hegelian legacy was taken up entirely by Lima Vaz in his text The Hegelian Conception of Man, in Philosophical Anthropology I. Vaz questions the general meaning of the idea of man in a questioning linked to nature, culture and history. Three main points stand out in relation to the levels of reality, or rather, the relationship that could be expressed with the levels of reality. The first is the relationship between man and nature, i.e. the passage from the natural world to the human world. This is one of the fundamental paradigms of the Hegelian Dialectic; the second is the relationship between man and culture. This will integrate the complex human reality and show that the human individual can only be considered insofar as they participate in the movement of the Spirit, which is the constitutive movement of history and, thirdly, the relationship between man and history, where Hegel sees history as “the progress of consciousness in freedom” and establishes the forms of the relationship between dialectics and time. Finally, it is understood that the Hegelian conception of the human being is part of a broad systematic context, which establishes the different dialectical relationships of the idea in the spheres of the Subjective Spirit, the Objective Spirit and the Absolute Spirit. The conclusion is that each of these moments constitutes the systematic structure of the idea of the human being as a totality.
Keywords: Human beings, Nature, History

Introdução

A presente pesquisa de caráter bibliográfico, estabelecida especificamente na obra *Antropologia Filosófica I*, de Lima Vaz, compreende que desde os primórdios da relação entre Antropologia e Filosofia existe um questionamento fundamental em torno do que é o ser humano. Essa questão primordial nos leva a uma viagem pela história do pensamento, pois é necessário compreender o desenvolvimento do ser humano em suas diferentes dimensões. Isso significa que não é possível adotar uma abordagem unilateral como forma absoluta de compreensão, mas que é necessário interligar as diversas relações do ser humano com o todo que o constitui.

A pergunta em evidência configura-se como uma das questões fundamentais do pensamento filosófico e, ainda hoje, permanece como um tema a ser aprofundado nos diversos campos do saber. O grande problema na atualidade é a fragmentação das respostas oferecidas pelas diferentes ciências sobre o que é o ser humano. O pensamento de L. Vaz, na perspectiva hegeliana, representa um avanço significativo

nesse debate, pois permite buscar a verdade sobre o ser humano por meio da integração sistemática proposta pela filosofia de Hegel.

É certo que o questionamento em evidência continua presente nos mais variados campos do saber. Nesse sentido, o ser humano se compreende como aquele que busca conhecer a si mesmo por meio do próprio processo de interrogação, ou seja, é ao mesmo tempo sujeito e objeto da reflexão filosófica. No âmbito específico da filosofia, essa busca pela compreensão acompanha todo o desenvolvimento histórico do pensamento, destacando-se a perspectiva hegeliana, que insere o ser humano em uma relação sistemática com os diferentes níveis de realidade.

Lima Vaz, defende que é necessário estabelecer, no terreno filosófico, a problemática da concepção do ser humano em nossa cultura a partir de uma elaboração crítica e sistemática de sua ideia na relação com uma ontologia, que considere tanto a tradição filosófica, quanto as recentes concepções advindas das ciências humanas. Nesse ponto, pode-se perceber a originalidade do pensamento em questão, pois ele se fundamenta na tradição ontológica da história da filosofia, mas vai além, buscando atualizar esse saber de modo a contemplar a integralidade do ser humano. A referida tarefa não é simples, pois pressupõe a criação de um pensamento integrador, e isso é bastante complexo até mesmo para a filosofia na atualidade. O fundamento de qualquer pensamento integrador é justamente a capacidade do autor de estabelecer dialeticamente as diferentes relações filosóficas que se apresentam em diferentes contextos históricos. Nota-se, portanto, que, ao adotar uma abordagem sistemática e abrangente sobre o ser humano, L. Vaz busca superar definições unilaterais, além de proporcionar uma nova reflexão sobre a forma de compreender o ser humano. Influenciado pelo pensamento hegeliano, o autor em evidência propõe uma compreensão dialética e sistêmica do ser humano, com o objetivo de fundamentar uma filosofia centrada em uma concepção integradora.

Em linhas gerais, a antropologia em questão busca implementar uma forma de compreensão abrangente do ser humano para estabelecê-lo no que chama de sua verdadeira essência, isto é, dentro de uma perspectiva oriunda da tradição que leve em consideração a integralidade do ser humano em consonância com as novas formas de conhecimento. “A complexidade e pluralidade desses discursos sobre o homem devem, de alguma maneira, estar presentes no campo de visão da

Antropologia filosófica enquanto esta se entrega à tarefa da elaboração, no nível da conceptualização filosófica, da ideia do homem[4]". O que se pretende em última instância, é, justamente, a elaboração de uma ideia máxima e abrangente do ser humano na perspectiva de uma antropologia filosófica. Buscando dessa forma, uma centralidade para unificar as diferentes formas de compreender o fenômeno do ser humano no estabelecimento de suas categorias fundamentais: o ser do ser humano.

Lima Vaz busca estruturar a compreensão do ser humano a partir de três polos referenciais: a forma simbólica (ciências da cultura), o sujeito (ciências do indivíduo) e a natureza (ciências naturais). Com base na influência da filosofia hegeliana, o autor propõe que a antropologia integral deve articular dialeticamente essas concepções, evitando qualquer forma de reducionismo que comprometa essa pretensão filosófica. Trata-se, portanto, de construir uma sistematização entre esses três polos que não ceda ao reducionismo nem se limite a uma simples justaposição, mas que avance por meio de um processo verdadeiramente dialético[5]". Nesse sentido, compreende-se que o autor busca desenvolver uma ideia integradora do ser humano com base na compreensão da totalidade das dimensões que ligam o ser humano enquanto ser que existe em desenvolvimento.

Por fim, considera-se que, na filosofia hegeliana, Lima Vaz encontra fundamentos filosóficos e sistemáticos para subsidiar seus pensamentos, uma vez que Hegel desenvolve uma compreensão dialética do ser humano, que se encontra entrelaçada com os diferentes momentos de sua representação rumo à liberdade. Embora a Antropologia esteja imediatamente situada na esfera do espírito subjetivo, é necessário considerar o todo filosófico, ou seja, o desenvolvimento dialético do indivíduo nas esferas do espírito objetivo e absoluto. Assim, a verdadeira compreensão antropológica só pode ocorrer a partir da perspectiva de todo o desenvolvimento dialético da ideia de ser humano.

[4] L. VAZ, 1991, p.9.
[5] L. VAZ, 1991, p.11.

Desenvolvimento

Com o advento das diferentes correntes de pensamento sobre a compreensão do ser humano, que se multiplicaram nos últimos séculos e que, muitas vezes, não dialogam entre si, é responsabilidade da antropologia filosófica encontrar um caminho adequado para o efetivo desenvolvimento dessa compreensão ou, ao menos, lançar as bases filosóficas para empreender o verdadeiro caminho. Em outras palavras, pode-se afirmar que "ela foi chamada a definir rigorosamente o seu estatuto epistemológico em face dos novos saberes científicos sobre o homem, definindo, ao mesmo tempo, sua relação com os procedimentos metodológicos e com os conteúdos dessas novas ciências"[6].

Lima Vaz considera que a pergunta sobre o que é o ser humano continua sendo uma reflexão fundamental para a antropologia filosófica, uma vez que permanece interligada aos diferentes campos do saber. Pode-se afirmar, ainda, que essa questão constitui uma pergunta geradora para a compreensão e desenvolvimento dos demais campos do conhecimento. A tarefa de buscar uma compreensão universal da verdadeira essência do ser humano está diretamente relacionada a todas as formas de conhecimento, e isso envolve a possibilidade racional de conhecer dialeticamente toda a sistematização da realidade. Acredita-se que o ser humano seja capaz de interrogar efetivamente a si mesmo nesse processo de autocompreensão. Assim, é capaz de conhecer a sua própria essência. Obviamente, isso não é uma tarefa fácil. O autor propõe a configuração de uma ideia integradora, capaz de abranger a noção de homem em sua integralidade. Para isso, explora diferentes correntes de pensamento. Contudo, pode-se afirmar que, na filosofia hegeliana, há um terreno fértil para o adequado desenvolvimento dessa ideia.

> Desde a aurora da cultura ociden(cujos começos se situam convencionalmente em tomo do século VIll a.C., na Grécia), a reflexão sobre o homem, aguilhoada pela interrogação fundamental "o que é o homem?", permanece no centro das mais variadas expressões da cultura: mito, literatura, ciência, filosofia, ethos e política. Nela emerge com fulgurante evidência essa singularidade própria do homem que

[6] L. VAZ, 1991, p.9.

> é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior (Vaz, 1997, p. 9).

Inicialmente, observa-se que Lima Vaz apresenta apontamentos diretos sobre o pensamento hegeliano ao tratar de diferentes problemas das ciências humanas, da cultura e da sociedade, relacionando-os à terminologia do espírito objetivo em Hegel. No campo que se estende do psíquico ao somático, ele identifica o que Hegel denomina espírito subjetivo. Em relação à história, destaca Hegel como um dos principais influenciadores da reflexão sobre a historicidade do ser humano, isto é, da concepção do tempo histórico como tempo humano, entendido na perspectiva do desenvolvimento da racionalidade.

A filosofia hegeliana possibilita compreender a existência do ser humano na sua complexidade, que se estrutura na relação dialética entre subjetividade e objetividade, visando à sua plenitude no espírito absoluto. A realização do ser humano acontece na sua interioridade, mas também através das instituições que compõem a objetividade da vida concreta. Em outras palavras, essa realização ocorre por meio da mediação que conduz o indivíduo da natureza imediata à racionalidade efetiva. A historicidade permite estabelecer que o desenvolvimento da racionalidade é um processo dinâmico que se desenvolve no tempo. Nesse sentido, a filosofia hegeliana torna-se uma referência não apenas para compreender o indivíduo, mas também o processo histórico de realização da ideia de liberdade.

L. Vaz compreende que a problemática do agir humano, nas dimensões social e individual, envolve todos os problemas relacionados à antropologia filosófica. Assim, considera como uma forma de "repensar filosoficamente, em face das ciências do ethos como forma de cultura, o problema já conhecido por Hegel quando definiu o Direito como realização concreta da liberdade[7]". O que está em questão é a realização do ser humano na perspectiva da manifestação da sua verdadeira essência. Nesse contexto, a filosofia hegeliana considera que a reflexão filosófica deve existir em torno de um centro último de inteligibilidade do ser humano, isto é, na

[7] L. VAZ, 1991, p.15.

sua autoposição como sujeito[8]. Em outras palavras, pode-se descrever a realização do sentido da existência do ser humano como a sua concretização coletiva enquanto sujeito racional na história

De modo semelhante a Fichte e Schelling, em Hegel a questão do ser humano está intrinsecamente ligada ao problema da efetivação da ideia de liberdade. No entanto, é somente na perspectiva hegeliana que a pretensão de resgatar a filosofia clássica, articulada em forma de sistema, se concretiza dialeticamente de maneira satisfatória. Nesse sentido, segundo L. Vaz, é em Hegel que se torna possível compreender de forma adequada a concepção de ser humano.

Lima Vaz compreende que, em Hegel, existe uma gradação crescente entre os níveis de conhecimento humano. A referida gradação é vista como um dos paradigmas fundamentais da filosofia hegeliana, uma vez que estabelece uma relação entre a imediatidade do mundo natural e o mundo propriamente racional por meio da mediação. Conhecer o ser humano nessa perspectiva significa compreendê-lo como parte de um processo de desenvolvimento tanto individual quanto coletivo. Individual, porque envolve a esfera da subjetividade; coletivo, por conta da concretude das relações sociais que se desenvolvem ao longo da história.

O pensamento filosófico de Hegel se insere em uma época privilegiada, situada na confluência de diversas correntes de pensamento. Nesse ponto, a análise de L. Vaz mostra-se bastante pertinente, uma vez que Hegel conseguiu assimilar grande parte da tradição filosófica, além de estar inserido no que se pode chamar de um novo paradigma do ser humano na história. Isso, por sua vez, o impulsionou a buscar uma convergência conceitual que fosse “abrangente e harmoniosa”. Em síntese, o autor argumenta que Hegel viveu em um momento filosófico particularmente propício ao desenvolvimento de seu sistema, por ser capaz de captar e integrar de diferentes períodos históricos.

[8] Ver L. VAZ, 1991, p.15: Assim, nesse vasto horizonte das ciências do homem, apresentam- se problemas antigos e novos que irão constituir, juntamente com os dados permanentes da experiência natural, o domínio objetivo dos saberes do homem sobre si mesmo que a reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente em tomo do centro último de inteligibilidade do homem, que é sua autoposição como sujeito.

Compreende-se, portanto, que a concepção de ser humano alicerçada no pensamento hegeliano situa-se dialeticamente na confluência de diversas correntes de pensamento, destacando-se a influência do romantismo, do racionalismo e das figuras do ser humano clássico, cristão e moderno, ao mesmo tempo em que possibilita as novas configurações da modernidade. Nesse sentido, a ideia de ser humano proposta por L. Vaz converge com o pensamento de Hegel, isto é, precisamente, apresenta uma estrutura específica de integração dialética de diferentes formas de pensar ou saberes. Assim, reúne elementos racionais presentes em todas as correntes mencionadas para articular, de forma sistemática, uma ideia universal do ser humano em torno da concepção de liberdade.

> O lugar teórico e histórico de Hegel na aurora da filosofia contemporânea situa-se na confluência de muitas correntes, e é nelas que o pensamento hegeliano irá buscar motivações temáticas e elementos conceptuais para plasmar uma síntese abrangente e harmoniosa, comparável tão-somente ao sistema aristotélico da maturidade. Como, no sistema hegeliano, tout tíent à tout, em sua concepção do homem estarão dialeticamente articulados os mo-mentos da natureza, do espírito individual ou espírito subjetivo, do espírito na história ou espírito objetivo e, finalmente, do Absoluto (Vaz, 1997, p. 117).

A herança singular do pensamento hegeliano está estruturada na sua forma sistemática e dialética, pois articula a compreensão do ser humano a partir do desenvolvimento dos "momentos da natureza, do espírito individual ou espírito subjetivo, do espírito na história ou espírito objetivo e, finalmente do Absoluto[9]". Embora Lima Vaz reconheça que a importância do pensamento hegeliano reside na rememoração e articulação das tradições filosóficas, é possível acrescentar que há também um importante processo inovador de desenvolvimento sistemático da liberdade, que é inerente ao próprio percurso dialético do pensamento de Hegel. Nesse sentido, o referido processo permite pensar o ser humano dentro de uma conjuntura única de desenvolvimento da ideia de liberdade. Em geral, o pensamento hegeliano compreende o ser humano dentro de uma nova configuração social, política e

[9] L. VAZ, 1991, p.117.

filosófica, considerando as categorias de particularidade, universalidade e singularidade. Isso significa, em essência, concebê-lo como um ser efetivamente livre.

A ideia hegeliana de compreensão do ser humano pode ser estabelecida a partir de sua relação com os diversos níveis da realidade, uma vez que há um movimento de natureza dialética da ideia como totalidade. Esse movimento guarda certa semelhança com a proposta de L. Vaz, revelando a influência do pensamento hegeliano na realização de uma ideia integradora. Isto é, o autor propõe uma nova forma de compreender o ser humano, baseada na integração de diferentes perspectivas sobre o seu ser. Tal proposta visa incorporar filosoficamente o ser humano em sua complexidade e totalidade. Nesse contexto, L. Vaz identifica uma estrutura composta por três níveis progressivos, que configuram o que ele denomina de ritmo dialético ternário. O primeiro nível diz respeito à relação do ser humano com o mundo natural. O segundo nível refere-se à relação do ser humano com a cultura (*Bildung*), o que implica um processo de formação e desenvolvimento por meio da vida social. Por fim, a história, além da relação com o Absoluto, que representa a dimensão última da existência humana, na qual se busca um sentido pleno e universal para o ser.

No primeiro momento, a relação é definida prioritariamente como a relação do ser humano com o mundo natural, isto é, na oposição entre o domínio da imediatidade e o mundo propriamente humano. Esse estágio possibilita compreender o indivíduo como ser que, embora faça parte da natureza, é também dotado de racionalidade em processo de desenvolvimento social.

No segundo momento, que decorre do anterior, manifesta-se a complexidade da realidade humana. Trata-se da inserção do ser humano na esfera cultural, ou seja, na expressão do Espírito que se concretiza historicamente. Essa participação na cultura e na história constitui o processo de formação do indivíduo para o universal. Nesse ponto, é fundamental reconhecer o ser humano como capaz de atribuir sentido à sua própria existência dentro do curso da história.

O segundo momento apresenta ainda um desdobramento dialético dentro de si, na relação entre cultura e história, uma vez que Hegel compreende a história como o progresso da consciência rumo à liberdade. Nesse sentido, o ser humano não pode ser estabelecido nesse processo a partir de uma linha do tempo empírica, mas por

meio de uma gradação conceitual-dialética. A compreensão do desenvolvimento do ser humano em relação ao Espírito Absoluto constitui, especificamente, a chave para se entender o centro da filosofia hegeliana, uma vez que é no ser humano que o Espírito se manifesta como Absoluto. A ideia de ser humano se irradia, portanto, como unidade entre o subjetivo e o objetivo, por meio da suprassunção (*Aufhebung*) do indivíduo e da história na esfera do Absoluto.

A concepção de ser humano em Hegel pode ser compreendida em diferentes esferas que estão relacionadas dialeticamente entre si, o que por sua vez acarreta em um desenvolvimento especulativo da referida concepção na medida em que a filosofia hegeliana se articula como expressão do Espírito. Assim, o que promove a evolução do pensamento em questão é o movimento da ideia de liberdade na Filosofia do Espírito. L. Vaz concebe de forma esclarecedora os seguintes momentos de evolução do pensamento hegeliano: o pré-sistemático, a preparação para o sistema e o sistemático. Por sua vez, defende que a linha sistemática deva ser considerada como preponderante no desenvolvimento da concepção de ser humano.

Na compreensão de L. Vaz, a fase sistemática é marcada pela *Fenomenologia do Espírito*, obra que ocupa um lugar específico entre os escritos de Hegel, podendo ainda ser considerada como uma forma de introdução ao pensamento sistemático em questão. Nesse sentido, a FE busca desenvolver o caminho da consciência ao saber Absoluto, "a partir do qual torna-se possível a construção do Sistema; e é no Sistema que encontra seu lugar uma filosofia do ser humano como filosofia do Espírito subjetivo[10]". Por meio da compreensão do ser humano a partir do sistema hegeliano, é possível concebê-lo de forma abrangente e relacional, isto é, por meio do desenvolvimento racional da própria ideia de humano. Em síntese, o que prevalece no referido processo de compreensão é justamente a articulação das diferentes dimensões dessa ideia em relação ao todo.

> A fase sistemática do pensamento hegeliano, na qual sua concepção do homem adquirirá uma feição definitiva, inaugura-se com a Fenomenologia do Espírito, publicada em 1807. Pensada primeiramente como "Ciência da experiência da Consciência"49, essa obra ocupa um lugar singular entre os escritos de Hegel

[10] L. VAZ, 1991, p.122.

> sendo, ao mesmo tempo, uma forma de introdução ao Sistema e uma espécie de antecipação fenomenológica (isto é, no domínio em que se manifestam as formas da consciência) do próprio Sistema, na qual os temas sistemáticos fundamentais (Lógica, Natureza e Espírito) como que se refratam no processo de formação da consciência para a Ciência, ou seja, para o Saber sistemático (VAZ, 1991, p.122).

L. Vaz explicita que a compreensão amadurecida do ser humano pode ser encontrada, dentro da sistemática filosófica hegeliana, com maior clareza, na publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, pois nessa obra é possível observar a versão definitiva proposta pelo autor. "Nas três edições desta obra publicadas durante a vida de Hegel (Heidelberg, 1817; Berlim, 1827 e 1830) a concepção hegeliana do ser humano encontrará, afinal, sua expressão definitiva"[11]. Hegel distingue nessa elaboração o Espírito em sua manifestação como consciência e o Espírito em sua atividade imanente. O humano é a passagem da dialética da natureza ao espírito, ou seja, a passagem do movimento dialético que perpassa do natural ao espiritual. Na referida obra, é possível identificar o desenvolvimento do pensamento dialético em seus diferentes momentos, ou seja, o processo necessário de desdobramento sistemático e lógico do pensamento em seu movimento.

Hegel estabelece, com base na ECF, a compreensão do ser humano em três dimensões: o espírito subjetivo (indivíduo), que se eleva ao espírito objetivo (cultura ou história), e que tem sua verdade no espírito absoluto (ideia). Nesse sentido, L. Vaz entende que o momento antropológico desse processo se situa imediatamente no primeiro estágio, no qual divide a estrutura dialética do ser humano em três partes: Antropologia (em si), Fenomenologia do Espírito (para si) e Psicologia (determinando-se em si e para si). Posteriormente, o autor afirma que deve-se considerar o desenvolvimento de toda a *Enciclopédia*.

> Por conseguinte, o momento propriamente antropológico desse processo é o primeiro momento que corresponde, em termos de homologia da Lógica com a Filosofia real, ao momento do Conceito subjetivo na Lógica do Conceito. Nele se expõe a estrutura dialética do homem como indivíduo. Hegel divide a Filosofia do

[11] L. VAZ, 1991, p.123.

> Espírito subjetivo em três partes, ou seja, em três momentos dialéticos segundo os quais o Espírito, em sua concretude individual, se determina para si mesmo. (VAZ, 1997, p. 124)

De forma singular, compreende-se que a relação hegeliana do ser humano com a história é um desdobramento de sua relação com a cultura, considerada como um ponto chave na ressignificação do sentido da existência humana. Na filosofia em questão, o referido tema ocupa um lugar primordial, visto que representa uma das expressões mais consistentes da inflexão historiocêntrica que marcou o início do século XIX. Ao dar continuidade ao projeto de Fichte e Schelling, Hegel entende a história como o progresso ontológico da consciência à liberdade, ou seja, como a manifestação gradual do ser livre do homem. O progresso não é linear, pois a história deve ser compreendida no seu percurso dialético com base no conceito.

A Filosofia do Espírito Subjetivo só pode ser considerada como uma parte do desenvolvimento dialético do sistema, e isso quer dizer que é apenas o primeiro momento de uma ideia mais rica e complexa. Assim, a "concepção hegeliana do homem insere-se num contexto infinitamente mais vasto, que compreende as esferas do Espírito objetivo e do Espírito absoluto[12]". L. Vaz acaba por admitir que por mais que a primeira parte do sistema hegeliano faça uma referência direta à antropologia, a filosofia não pode ser compreendida de forma dissociada do todo, uma vez que a verdadeira compreensão do ser humano não pode ser produzida de forma separada do desenvolvimento dialético. Logo, a concepção hegeliana do ser humano é posta como um dos fundamentos da referida ideia integradora, que por sua vez, é fundamentada no todo que se apresenta de forma sistemática na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

> Com efeito, a Filosofia do Espírito da Enciclopédia é coroada com uma seção sobre o Espírito Absoluto, assinalando a necessidade de se ultrapassar dialeticamente o plano da História universal, que é o momento mais alto atingido pela dialética do Espírito Objetivo. Por sua vez, as instâncias dialéticas do Espírito Absoluto são a Arte, a Religião e a Filosofia, mostrando que é no homem ou, mais

[12] L. VAZ, 1991, p.124.

> propriamente, em sua intuição (Arte), em sua representação (Religião) e em seu conceito (Filosofia) que o Espírito se manifesta como absoluto, sendo o Espírito essencialmente manifestação. A concepção hegeliana do homem desemboca, assim, no conceito do Espírito (Geist) que é o verdadeiro centro de sua filosofia (VAZ, 1997, p. 120).

Por fim, L. Vaz apresenta que a concepção hegeliana do ser humano se manifesta com base em um "ritmo dialético ternário", o que por sua vez possibilita a compreensão do caráter subjetivo do Espírito, isto é, a individualidade efetiva. Dessa forma, é no ser humano efetivo através do movimento dialético, que pode existir uma tentativa de superação de uma interpretação clássica da relação corpo e alma. De uma forma específica, levando em consideração a complexidade de desenvolvimento do sistema hegeliano, pode-se entender que o movimento em questão é justamente um processo que eleva o indivíduo ao seu próprio desenvolvimento, pois possibilita que ele alcance a sua verdade enquanto ser.

CONCLUSÃO

A articulação filosófica e sistemática realiza-se plenamente em torno da ideia do ser humano, vinculando-o em suas diferentes dimensões até alcançar sua essência, que consiste precisamente na efetivação da liberdade e na concepção do absoluto. Desse modo, é apenas no interior do desenvolvimento sistemático que se torna possível realizar plenamente a ideia integral do ser humano, uma vez que este é um ser que transcende da natureza ao espírito por meio de um processo de mediação da vontade particular à vontade universal. Em outras palavras, a condição da sistematização dialética proposta por Hegel é fundamental para uma análise do ser humano em sua verdade e integralidade.

L. Vaz apresenta uma proposta de atualização da compreensão do ser humano com base na tradição filosófica, ao mesmo tempo em que busca estabelecer uma nova ideia integradora. Trata-se de construir uma concepção de ser humano que seja universalmente válida, por considerar as diferentes partes em relação ao todo. Essas partes seriam as diversas formas de conhecimento, enquanto o todo corresponderia

à articulação entre elas. Realizar essa compreensão do ser humano a partir de um pensamento dialético integrador pode ser a única forma de apreender sua verdadeira essência. Na contemporaneidade, coexistem diversas correntes de pensamento sobre o ser humano, mas que não conseguem se integrar efetivamente, o que resulta em uma fragmentação na maneira de compreender as múltiplas dimensões que existem dentro do ser humano.

Foi possível compreender ainda que no decorrer das crises que envolvem a compreensão do ser humano na cultura ocidental, duas vertentes ganharam evidência. A primeira diz respeito a uma compreensão do ser humano na perspectiva do naturalismo, ou seja, o estabelecimento do fenômeno humano à natureza de forma material. A segunda compreensão se consolida na separação entre o ser natural e o ser cultural, intitulada de culturalismo. Nesse contexto, as respostas sobre a questão primordial do conhecimento antropológico e filosófico ficam entre o pólo da natureza e o pólo da cultura.

Em geral, a influência do pensamento hegeliano é preponderante, uma vez que é possível constatar que a filosofia de Hegel se encontra, de maneira específica, à proposta de ideia integradora formulada por L. Vaz. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel apresenta o ser humano inserido em um processo de desenvolvimento dialético e sistemático, o que constitui uma base sólida para uma compreensão universal de qualquer ideia integradora. Por fim, embora Hegel não tenha exatamente os mesmos objetivos de Vaz, sua dialética oferece subsídios fundamentais para o desenvolvimento de uma concepção do ser humano em relação com o todo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL , G.W.F. ***A razão na história*.** Tradução de Helga Pfetsch. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica.** Seleção e Tradução de Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado- São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II E III.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito.** 4ª edição. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado e Karl- Heinz- São Paulo: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. 2ª edição. Tradução de Maria Harden. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008.

HEGEL, G.W.F. **Textos essenciais de Hegel.** Organização de Agemir Bavaresco e Christian Iber. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2024.

HEGEL, G.W.F. ***Filosofia da história*.** Tradução de Leonardo Prota. 4. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 4. ed. corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. Por que ler Hegel hoje?. **Boletim SEAF**, Belo Horizonte, n. 1, p. 61-76, 1982.

42. A importância de ler hegel na atualidade com base no pensamento de Lima Vaz

The importance of reading hegel today based on the thinking of Lima Vaz

https://doi.org/10.36592/9786554602655-42

Francisco de Assis Sobrinho[1]

Marcelo Igor da Silva e Souza[2]

Marly Carvalho Soares[3]

Resumo: Esta pesquisa, inspirada no trabalho "Por que Ler Hegel Hoje", de Lima Vaz, tem como objetivo mostrar por que essa questão é tão importante nos dias de hoje. Ao analisar a obra de Hegel e discutir a universalidade dos conceitos presentes no seu contexto histórico, Vaz afirma que existem duas categorias de pensadores considerados clássicos. A primeira inclui aqueles que marcaram uma época, superando as limitações do seu tempo ao compreenderem a essência mais profunda ou o estágio final de um determinado tema filosófico. A segunda categoria, na qual Hegel está incluído, é caracterizada por uma "nova ideia do pensamento", ou seja, por ideias que fundamentaram o desenvolvimento da filosofia nesses quase dois séculos da morte de Hegel. Este trabalho tem como propósito identificar, por meio de uma análise hermenêutica, quais aspectos da filosofia de Hegel se destacam por serem realmente diferentes do que é passageiro. Para isso, buscamos compreender esses pontos sob a perspectiva da universalidade ligada à razão. Por fim, apresentamos Hegel como um filósofo que, mesmo tendo vivido em um período histórico bem definido, isto é, em um período delimitado de tempo, traz elementos estruturais em sua filosofia que podem ajudar a entender o pensamento atual.
Palavras-chave: Filosofia. Hegel. História. Dialética. Atualidade.

Abstract: This research, inspired by Lima Vaz's work 'Why Read Hegel Today,' aims to show why this question is so important today. By analysing Hegel's work and discussing the universality of the concepts present in his historical context, Vaz proposes that there are two categories of thinkers considered classical. The first includes those who marked an era, overcoming the limitations of their time by understanding the deepest essence or final stage of a particular philosophical theme. The second category, in which Hegel is included, is characterised by a 'new idea of thought', that is, by ideas that underpinned the development of philosophy in the nearly two centuries since Hegel's death. The purpose of this work is to identify, through hermeneutic analysis, which aspects of Hegel's philosophy stand out as being truly different from what is transitory. To this end, we seek to understand these points from

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).
E-mail: diassis.sobrinho@gmail.com
[2] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: prof.igorsilva@gmail.com
[3] Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma. Profa. Titular em Filosofia-UECE. Orientadora do GT HEGEL-CEARÁ. E-mail: marly.soares@uece.br

the perspective of universality linked to reason. Finally, we present Hegel as a philosopher who, even though he lived in a well-defined historical period, that is, in a limited period of time, brings structural elements to his philosophy that can help us understand current thinking.
Keywords: Philosophy. Hegel. History. Dialectic. Actuality.

Introdução[4]

A pergunta sobre o porquê de ler Hegel hoje traz consigo uma inquietude no pensamento filosófico da atualidade, simplesmente por se tratar de um dos filósofos mais comentados da história. Mas, ser considerado um dos filósofos em evidência não o faz dele importante na conjuntura atual do pensamento filosófico. De imediato, podemos compreender que ler Hegel é um ponto importante por ser considerado um grande pensador por muitos de seus contemporâneos. O mais intrigante é que atualmente muitos estudantes de filosofia continuam realizando pesquisas com base no pensamento hegeliano. Diante disso, tornam-se pertinentes as seguintes indagações: o que existe no pensamento hegeliano que perpassa seu contexto histórico? O que separa a filosofia hegeliana do seu tempo em relação ao tempo atual? Seria possível um filósofo ir além do seu próprio contexto histórico com a sua filosofia?

Hegel acreditava que a tarefa da filosofia era conceituar o que é e o que é não é outra coisa senão justamente a razão. Apesar disso, compreendia a limitação do indivíduo ao afirmar que cada ser humano é filho do seu próprio tempo. Isso implica necessariamente em algumas questões: primeiramente, podemos compreender que de forma alguma nenhum filósofo pode alcançar algo além do seu tempo, limitando radicalmente a possibilidade de filosofar. De outra maneira, podemos estabelecer que, enquanto o filósofo consegue conceituar racionalmente o que é, o mesmo estará estabelecendo algo que seja realmente universal, independentemente do tempo em questão. Em síntese, podemos estabelecer que o filósofo tanto fica preso às diferentes questões do seu tempo quanto consegue alcançar racionalmente a universalidade em diferentes aspectos de sua filosofia.

---

[4] Este trabalho se desenvolve a partir da leitura do texto *Por que ler Hegel hoje*?, de Lima Vaz, cujas reflexões servem de base interpretativa para as proposições aqui desenvolvidas.

Hegel desenvolve a sua filosofia no plano sistemático da dialética especulativa e, com isso, argumenta que o verdadeiro conhecimento acontece somente no plano do conceito, o qual é o nível da realidade pensada e determinada racionalmente. Isso quer dizer que existe uma razão enquanto espírito autoconsciente e a razão enquanto efetividade presente. A separação de uma da outra acontece somente quando o momento dialético especulativo permanece somente no plano abstrato, ou seja, quando não alcança a esfera conceitual. Sendo, portanto, necessário que o indivíduo reconheça a universalidade da razão no presente em um processo que passa no movimento lógico especulativo do abstrato ao concreto. Assim, é possível ao filósofo alicerçar seu pensamento no que é verdadeiramente em si e para si.

> Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a reconciliação com a efetividade que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de conceituar e de manter, igualmente, a liberdade subjetiva no que é substancial, assim como de permanecer com a liberdade subjetiva não num particular e contingente, porém no que é em si e para si (Hegel, 2024, p. 26)

Lima Vaz procura responder ao questionamento em evidência de duas formas, sendo a primeira ao afirmar que existem pensadores que “coroam uma época da história e levam a termo todo um itinerário de questões e respostas que com eles atingem sua forma mais ampla e mais rica” (Vaz, 1982, p. 61). Nesta concepção de pensadores, fica posto que nos mesmos convergem os conhecimentos na perspectiva de uma síntese do que foi posto até o seu momento histórico, mostrando assim, a relevância do trabalho filosófico em questão. A segunda forma seria compreender os pensadores que inauguram fases do pensamento, o que Vaz denomina de “inaugurais”. Nesta visão, compreende que Hegel compõe a segunda categoria de pensadores, visto que “algumas das ideias fundamentais do seu pensamento passaram a presidir o desenvolvimento da filosofia nesse último século e meio” (Vaz, 1982, p. 61).

É possível perceber nos argumentos de Lima Vaz que ele não fica satisfeito somente por Hegel ser considerado um pensador inaugural, mas por acreditar que a sua relevância se dá justamente pelo motivo de ser ele, o primeiro filósofo que

possibilita realizar uma leitura da Filosofia da História por meio de conceitos e regras, para assim, manifestar a compreensão de uma história efetivamente racional na esfera da universalidade, que não é outra coisa senão a verdadeira compreensão da história humana na perspectiva da razão.

Em linhas gerais, o questionamento, "por que ler Hegel hoje?", realizado por Lima Vaz, há mais ou menos quarenta e três anos, na passagem dos cento e cinquenta anos da morte de Hegel, continua atual para nossa época, apesar de estarmos num contexto histórico diferente. É nessa visão que consideramos o estudo da concepção hegeliana da história, apresentado por Vaz como uma justificativa para realizar a leitura de Hegel hoje, como atual e significativo na tarefa de filosofar. Para tanto, é necessário recorrer à questão formulada por Vaz acerca de como fazermos a leitura da concepção de história em Hegel, ou seja, que regras hermenêuticas devemos utilizar para interpretar o texto hegeliano? Assim, o presente artigo tem o objetivo de mostrar a universalidade do pensamento hegeliano na análise e explicitação da sua Filosofia da História através do pensamento de Lima Vaz, tendo como base os níveis de leitura que um texto filosófico necessita.

1 Pressupostos e critérios para a compreensão da filosofia de Hegel na atualidade

A justificativa para se ler Hegel na atualidade está, diretamente, ligada à importância de sua produção filosófica para o mundo contemporâneo. Tal importância não se limita somente ao impacto histórico da filosofia de Hegel, mas reside também na riqueza interpretativa que sua obra oferece quando compreendida adequadamente. Neste quadro, Lima Vaz argumenta que a compreensão do pensamento filosófico de Hegel exige mais do que uma boa vontade intelectual — requer que o leitor se aprofunde em três níveis de leitura: filológica, histórica e hermenêutica para poder fazer uma abordagem adequada e fundamentada da atualidade do pensamento de Hegel em seus diversos aspectos e perspectivas.

O primeiro nível considerado ponto de partida obrigatório é o da leitura filológica, cuja característica principal é a fidelidade ao texto. Em uma filosofia marcada pela densidade conceitual e linguagem peculiar, como a de Hegel, garantir a autenticidade do texto não é um capricho acadêmico, é uma necessidade

metodológica. A forma do discurso hegeliano expressa seu método dialético, e qualquer deturpação lexical pode comprometer o sentido filosófico. Assim, a edição crítica e a análise semântica são passos fundamentais que permitem o acesso legítimo à obra original. “Essas peculiaridades devem ser preservadas por um trabalho crítico-filológico de estabelecimento do texto e por trabalho lexicológico de identificação e relacionamento das grandes unidades semânticas nele presente” (Vaz, 1982, p. 62).

O segundo nível de leitura é formado pela leitura histórica e diz respeito ao tratamento e compreensão de Hegel no seu tempo. Entender Hegel sem o contextualizar seria como interpretar uma sinfonia ignorando o tempo e o compositor. A leitura histórica insere o filósofo no tecido vivo de seu tempo — o pós-revolucionário europeu — e mostra que sua obra dialoga diretamente com os dramas e expectativas do início do século XIX. Hegel não especulou sobre o mundo abstratamente: ele leu o seu tempo e ofereceu, como ele mesmo afirma, “o tempo apreendido no conceito.” Dessa forma, sua filosofia é também um espelho das crises e transformações da modernidade nascente.

O terceiro nível de leitura é denominado de leitura hermenêutica e tem por objetivo oferecer técnicas no exercício de atualização do pensamento do autor estudado, no caso aqui, Hegel. É nesta leitura hermenêutica que se dá, verdadeiramente, o encontro de Hegel com o leitor moderno ou da atualidade. Esse tipo de leitura, próprio da filosofia, não busca a objetividade laboratorial como nas ciências empíricas, mas a interpretação viva e situada. Isso significa que ao reler e interpretar Hegel à luz dos dilemas de nossa contemporaneidade, tais como, crise ambiental, polarização política, avanço tecnológico, somos convidados a descobrir, sobretudo, novas imagens e perspectivas do filósofo: seja como intérprete da sociedade pós-revolucionária, crítico do historicismo ou pensador da liberdade. Na visão de Vaz, essa leitura transforma o texto filosófico em diálogo e o leitor em intérprete ativo da própria história. “Assim, sobre o fundamento assegurado da leitura filológica e da leitura histórica, podemos tentar nos situar no nível da leitura hermenêutica para buscar aí as razões que comprovem, para nós, a atualidade do texto hegeliano” (Vaz, 1982, p. 63).

Vale ressaltarque, no período em que o filósofo brasileiro escreveu este texto, uma leitura interpretativa do pensamento de Hegel tinha como referência a imagem do filósofo interprete da sociedade pós-revolucionária, cujo traço inicial era o reflexo das grandes revoluções dos fins do século XVIII. A pergunta que se faz hoje, a mais ou menos quarenta e três anos depois, implica saber: qual imagem de Hegel temos como referência para uma leitura hermenêutica de sua filosofia? No nosso entendimento, a resposta para essa pergunta reside em fazermos uma leitura do pensamento filosófico de Hegel, comprometida com o nosso tempo. Assim, ler Hegel hoje é mais do que um exercício acadêmico: é uma tentativa de compreender a historicidade do pensamento e nossa inserção no fluxo racional do tempo. Como Lima Vaz sugere, é preciso "ler a história em que vivemos", e Hegel nos fornece os instrumentos conceituais para isso, desde que estejamos dispostos a atravessar os três níveis de leitura com profundidade e compromisso.

Sendo assim, a atualidade de Hegel se revela no seu esforço em decifrar a lógica profunda da história, entendendo-a não como simples sucessão de eventos, mas como expressão viva da razão. Lima Vaz argumenta que a concepção hegeliana da história, vista como progresso na consciência da liberdade, permite superar os impasses do historicismo moderno, que dissolve o sentido e a verdade na relatividade dos acontecimentos. Em vez disso, Hegel propõe que seja a própria história que é verdadeira, ao manifestar no tempo a realização gradual da liberdade racional. Seu pensamento nos oferece, assim, um método dialético poderoso para interpretar nosso mundo, revelando que, mesmo sob a face irracional da opressão e do conflito, pulsa uma direção inteligível: a edificação de um mundo humano orientado pela razão, com a liberdade como finalidade (cf. Vaz, 1982, p. 63).

2 A interpretação filosófica da história na perspectiva da filosofia de Hegel

Segundo Lima Vaz, um dos problemas centrais da filosofia de Hegel consiste numa interpretação filosófica da história. Nesta perspectiva, uma possível resposta satisfatória à pergunta "por que ler Hegel hoje"? Na visão do filósofo brasileiro, está no fato de que Hegel talvez tenha sido o primeiro filósofo a nos oferecer os conceitos e as regras essenciais, para uma leitura filosófica da história, não só de seu tempo,

mas também para a história contemporânea, visto que no seu contexto histórico, a história já começara a se manifestar com característica efetivamente universal. Neste ponto de vista, a primeira e fundamental regra apontada por Vaz consiste em obedecer às exigências sistemáticas do pensamento hegeliano, pois mesmo que Sistema e História, aparentemente, formem os polos de uma antinomia sem solução, na verdade, o primeiro elemento do sistema é o conceito enquanto a matéria-prima da história é o tempo. Na *Fenomenologia do Espírito*, o tempo é apresentado por Hegel como o ser-aí (*Dasein*) do conceito ou, mais precisamente, como o conceito no seu ser-aí, fazendo com que o Espírito se manifeste no tempo e nele se mantenha até que se apreenda "no seu conceito puro pela supressão do tempo" (Vaz, 1982, p. 65).

Compreendemos, com base no pensamento de Hegel por Lima Vaz, que a premissa essencial da interpretação hegeliana da história seja o tempo de forma não distinta do conceito, mas como o conceito manifestado no seu ser outro, ou seja, na exterioridade, viabilizando justamente a sucessão temporal enquanto sucessão histórica, como uma verdadeira história. Na *Filosofia do Direito*[5], Hegel retoma essa pressuposição, onde a realidade efetiva do conceito é oposta à contingência e ao emergir do existir inessencial e transitório, isto é, do tempo ainda não assimilado pelo conceito. A partir dessa compreensão da relação entre sistema e história, conceito e tempo, no pensamento filosófico de Hegel, Vaz faz a seguinte afirmação: "Articular os momentos da Ideia da história passa a ser a tarefa primeira que Hegel se propõe e cujo laborioso desempenho nos textos que ele nos legou só se torna possível quando o leitor se submete à exigência sistemática que impele a reflexão hegeliana" (Vaz, 1982, p. 65). A leitura hermenêutica requer, portanto, a submissão do leitor à exigência sistemática da reflexão racional da filosofia hegeliana.

A exigência sistemática em questão é evidenciada de forma bastante ampla na introdução às Lições sobre a Filosofia da História, que hoje tem como título *A Razão na História*. Nesta obra, Hegel define a história como progresso que se apresenta em níveis de consciência cujo objeto e finalidade é a liberdade. Para Hegel, o progresso reflete a continuidade do desenvolvimento histórico como uma combinação de fatores e acontecimentos que revelam a emergência de um significado objetivo, o qual

[5] Veja-se, especificamente, os §§ 1 a 32 da introdução das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*.

indica, de forma precisa, a direção para a concretização cada vez mais plena da liberdade. “A história universal é o progresso na consciência da liberdade — um progresso que temos de conhecer na sua necessidade” (Hegel, 2020, p. 65). O tempo histórico é visto, portanto, como o espaço onde se concretiza a ideia de liberdade, essencial para compreender a historicidade humana e o reconhecimento mútuo entre as pessoas. Nessa situação, a violência representa a irracionalidade oposta à efetivação da liberdade, tendo, portanto, que ser combatida e negada.

O termo consciência, tal como é tratado por Hegel, não se refere à consciência psicológica individual nem à consciência moral, mas à consciência da reflexão acerca do sentido presente na ação histórica coletiva pertencente ao ser humano como sujeito da história. A consciência é, por conseguinte, o conjunto das infinitas formas de captação dos sentidos que organizam e ordenam as produções culturais. Sem esta consciência, seria inviável a cultura ter algum significado para o ser humano. Hegel destaca a importância de um núcleo fundamental que une os sentidos da história, evitando sua dispersão. Esse núcleo é dinâmico e está sempre em expansão, impulsionando um processo irreversível de universalização da história, promovendo formas superiores de reconhecimento e consenso, avançando assim, na efetivação da razão na história, que se traduz em liberdade. A liberdade é, portanto, o núcleo primordial da história.

Ademais, a liberdade, segundo a definição hegeliana, é a racionalidade fundamental da história, apesar das aparências de irracionalidade manifestadas por opressões e violências. Hegel argumenta que a história, em seu contínuo desenvolvimento, tem a liberdade como seu núcleo de desenvolvimento. Essa busca pela realização da liberdade, embora muitas vezes sutil, é a força motriz que impulsiona a humanidade na construção de um mundo humano, que só é considerado histórico na medida em que promove espaços para a própria ideia de liberdade. Nesse sentido, ao afirmar que a história é um “progresso na consciência da liberdade”, Hegel nos oferece uma definição estritamente filosófica que revela sua visão da história como um intrincado jogo de mediações, o qual é imprescindível articular adequadamente em sua forma dialética. Somente dessa maneira conseguiremos compreender plenamente seu significado e importância para os dias atuais.

Sobre a compreensão dialética da história, destaca-se a necessidade de retornar à estrutura dialética que serve de suporte e ordenamento dos movimentos especulativos que constituem o texto hegeliano. Contudo, essa estrutura não deve ser pensada como uma forma pronta e abstrata que pode ser aplicada numa matéria que lhe é exterior. Isso porque não se trata de um método previamente pronto que poderá ser aplicado, mas de um roteiro intrinsecamente ligado ao avanço lógico de seu conteúdo, possibilitando assim, a explicação e a conexão de sua racionalidade em seus principais momentos. Eis a razão pela qual Hegel não deixou uma descrição do método dialético em sua teoria. De modo que, para termos acesso à sua obra de referências a respeito do que seja a dialética, temos que visitar os textos nos quais ele reflete acerca do movimento dialético de forma mais direta e explícita.

Temos aqui, uma apresentação resumida dos textos destacados por Lima Vaz, nos quais o movimento dialético é bastante evidenciado: *Fenomenologia do Espírito* (o Prefácio, a Introdução, o início do capítulo VII, sobre a Religião, e o capítulo VIII, sobre o Saber Absoluto); *Ciência da Lógica* (os capítulos sobre a teoria do conceito, do silogismo e sobre a Ideia Absoluta); *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (os parágrafos da Introdução [§§1–18]; os parágrafos sobre o conceito da Lógica [§§79–82], sobre a teoria do conceito [§§160–193], sobre a Ideia Absoluta [§§236–243] e, ao final da seção sobre o Espírito Absoluto, os parágrafos sobre a Filosofia [§§572–574]); e *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (os parágrafos da Introdução sobre a dialética da liberdade [§§1–32] (cf. Vaz, 1982, p. 67).

Esses textos formam uma chave de leitura para entender como o pensamento de Hegel articula tempo, razão e liberdade em diferentes obras do seu sistema filosófico. Consoante a interpretação de Lima Vaz, cada uma dessas obras realiza, à sua maneira, o movimento dialético — ou seja, o desenvolvimento do conceito por meio de mediações, contradições e superações. Para o filósofo brasileiro, essas obras, entre outras, nos possibilitam observar, em seus momentos estruturais, o movimento dialético. Isso pode ser visto tanto como a trajetória da consciência em direção ao conhecimento (FE), quanto como a evolução da Ideia em sua inteligibilidade imanente (CdL), ou ainda como a construção autônoma do sistema (Enc.), além de expor o caminho da liberdade em sua realização como Direito (FD).

Embora, como já mencionado anteriormente, esses textos não tenham a intenção de fornecer uma explicação didática sobre a Dialética, eles possibilitam distinguir dois elementos essenciais no pensamento dialético de Hegel: o aspecto formal e o aspecto teleológico. Com relação ao aspecto formal, vale ressaltar que forma aqui, não é o que se opõe ao conteúdo, mas ao que indica a estrutura triádica inerente ao pensamento dialético que numa terminologia que não é de Hegel e, por conseguinte, inadequada, convencionou-se chamar, erroneamente, de tese, antítese e síntese.

Na Doutrina do Conceito na *Ciência da Lógica*, Hegel expõe os momentos que constituem seu pensamento dialético. Nessa parte da obra, encontramos a apresentação daquilo que pode ser chamado de "racionalidade dialética fundamental, a estrutura conceptual na qual se exprime a inteligibilidade dialética de qualquer realidade dotada de sentido e que, enquanto tal, se opõe ao não-ser do absurdo" (Vaz, 1982, p. 67). Na análise de cada um desses momentos, visualiza-se como eles se manifestam especificamente na dialética da história.

No primeiro momento, o conceito, em sua dimensão universal, é compreendido como a base da racionalidade fundamental que molda a realidade, ou ainda como um resultado da superação da oposição dialética entre o Ser e a Essência. Ao tratar da dialética da história, a universalidade do conceito reflete a pressuposição de um significado que se relaciona com o desenrolar da história, possibilitando sua interpretação em uma narrativa coerente. Sem essa pressuposição, não é possível falar e nem narrar a história.

No segundo momento, é manifestada a particularidade do conceito e, com isso, a negação da universalidade abstrata e indeterminada do seu primeiro momento ou primeira apresentação. Conforme a proposição: "toda determinação é uma negação", o momento da particularidade, ao introduzir a determinação da universalidade abstrata, indeterminada do primeiro momento, acaba introduzindo também a negação da mesma. Contudo, por se tratar do movimento dialético, essa determinação não pode ocorrer de uma forma exterior ao conceito universal, porque "se o movimento dialético é todo interior ao conceito, vale dizer, à racionalidade do real, a particularidade deve exprimir a autodeterminação do conceito, seu 'livre poder' (...) de se realizar na limitação do ser particular" (Vaz, 1982, p. 68). Assim, a pressuposição

dos sentidos que possibilita o pensamento da história se particulariza nos acontecimentos da contingência, nas culturas e nas civilizações. Com efeito, a história não é o desenvolvimento tranquilo e imponente da Ideia universal, na modalidade de um determinismo idealista, que de maneira equivocada quiseram atribuir a Hegel. A razão e o sentido da história consistem na determinação do universal, na particularização do tempo, do espaço e da concretização dos fatores históricos.

Contudo, no momento da particularidade, a autodeterminação do universal não faz a estrutura formal do pensamento dialético alcançar a sua plenitude. A contingência disto é a necessidade de que na particularidade seja restituída a inteligibilidade do universal na sua forma plena, não mais na sua indeterminação abstrata, mas na forma do conceito concretamente realizado. O momento final da estrutura dialética é o da singularidade, que não é o individual empírico, mas é a representação da suprassunção (*aufheben*) do particular no universal, a determinação universal que agora não é mais como aquela negação da universalidade abstrata que acontece na particularidade, mas como expressão da universalidade concreta da razão em ação ou do que é real em sua racionalidade. A inteligibilidade dialética da história se manifesta como momento da singularidade, tanto na ação histórica dos seres humanos quanto nas suas produções históricas, na cultura e nas instituições, formando o que Hegel denomina de Espírito Objetivo. A singularidade do conceito é a reconquista do universal ou do sentido, a partir da contingência empírica que envolve o movimento da particularidade. Por fim, é no momento da singularidade que o movimento dialético se realiza enquanto conceito, uma vez que o universal abstrato e o particular são suprassumidos (*aufgehoben*) na efetiva racionalidade do real (cf. Vaz, 1982, p. 68).

A dimensão teleológica do movimento dialético diz respeito à natureza cumulativa e evolutiva desse modo de compreender a realidade. Efetivamente, o movimento dialético representa, de um lado, avanço e, de outro lado, retorno. Na compreensão de Vaz (1982, p. 68–69), trata-se de uma passagem da universalidade abstrata para a particularidade, seguida pelo retorno ao universal na concretude da singularidade. O movimento dialético é caracterizado como cumulativo e progressivo, sendo uma relação entre universalidade e particularidade. Na história, essa relação se manifesta por meio de culturas, eventos e decisões dos atores históricos, que se

articulam em sequências que o discurso histórico busca narrar. A avaliação do progresso entre diferentes épocas, como, por exemplo, a “pebble industry” e a “idade eletrônica”, depende do entendimento prévio do que é progresso. A acumulação de ações ao longo do tempo não é meramente quantitativa, mas também evidencia um sentido que permite compreender a continuidade do curso histórico. Assim, a face teleológica do movimento dialético se expressa claramente na história, sendo este seu paradigma.

Antes de adentrar na discussão da articulação dos momentos da inteligibilidade dialética, Vaz tece algumas considerações sobre a situação teórica da filosofia da história de Hegel. Para ele, a situação teórica da constituição da filosofia hegeliana da história é marcada pela passagem da matriz cosmológica do pensamento ocidental para uma matriz historiológica.

A matriz cosmológica é permeada por arquétipos simbólicos que moldaram o desenvolvimento da cultura ocidental em suas diversas dimensões. Desde os principais sistemas filosóficos até as mensagens religiosas significativas e as instituições político-sociais, tudo foi elaborado com categorias que buscavam expressar uma organização do mundo, refletindo nas crenças, no conhecimento e nas ações humanas. Entre os elementos que contribuíram para a decadência da referida matriz, estão as crises que afetaram a humanidade ocidental durante o declínio da Idade Média, período em que a própria matriz cosmológica sofreu oscilações em suas bases, ou seja, em seus conceitos fundamentais, culminando em seu colapso no final do século XVIII. Esse desmoronamento ocorreu em decorrência do impacto da revolução científica, que teve seu início no século XVII, juntamente com a revolução social e econômica que deu origem à primeira sociedade industrial na Inglaterra e à revolução política que resultou na Revolução Francesa.

As primeiras décadas do século XIX são marcadas pelo avanço do saber científico e a formação da ciência histórica moderna. É esse o momento em que o pensamento de Hegel alcança a sua maturidade, sendo também o cenário no qual a matriz historiológica começa a direcionar os universos simbólicos da humanidade ocidental e, com isso, deixar as marcas por trás das ações e produções humanas dessa época. O homem ocidental passa a buscar na leitura histórica, desde a história do universo e da vida nas teorias da evolução até a história das crenças e instituições

nas teorias culturais, as categorias interpretativas que irão permitir a reformulação das suas certezas básicas, dos seus valores, do seu saber, da sua vida social e política. Para Vaz, foi justamente por tentar construir a mais rigorosa e mais ampla arquitetura filosófica sobre essa matriz histórica que Hegel se tornou um pensador inaugural para o nosso tempo.

De acordo com Vaz (1982, p. 69 –70), os seres humanos do Ocidente começam a procurar, na leitura da história, que abrange desde a origem do universo e da vida, conforme as teorias evolutivas até a análise das crenças e instituições nas teorias culturais, as categorias de interpretação que possibilitam a reestruturação de suas certezas fundamentais, como os valores, os conhecimentos e a vida social e política. Não por acaso, Hegel se destacou por tentar criar uma teoria filosófica bem estruturada e completa, partindo de uma base histórica. Por isso, ele é considerado um pensador importante para o nosso tempo. Com ele, o foco do pensamento filosófico deixou de ser só o universo em si e passou a dar mais atenção à história, que passa a ser fundamental para entender tudo que conhecemos. Dessa forma, é importante olhar para todos os problemas levando em conta o contexto do tempo histórico em que eles acontecem.

Na visão de Vaz, ao contrário das interpretações historicistas de caráter corriqueiro, Hegel considera não ser viável entender a História apenas a partir de seu fluxo empírico, reconhecendo a implacável passagem do tempo. Ele questiona como pensar a história sem se perder nela, uma vez que o Cosmos, que antes servia como referência de ordem e regularidade, já não é suficiente. Hegel busca, portanto, encontrar um sentido que seja imanente à história, mas que transcenda a contingência do tempo e do espaço. Ele se propõe articular esse sentido mediante um complexo sistema de mediações que engloba tanto a estrutura formal quanto o vetor teleológico do pensamento dialético.

3 A Estrutura dialética e as três mediações do pensamento histórico-filosófico de Hegel

Trata-se de um tecido de mediações que, ao serem desenvolvidas num movimento dialético, são refletidas as razões que fundamentam o acontecimento

histórico, atendendo os três momentos essenciais do conceito: universalidade, particularidade e singularidade. O fato de ser analisada através das oposições dialéticas faz com que a história se mostre não linear. Seu progresso pode ser visualizado como um movimento no qual se entrelaçam as três dimensões, sendo também mediações presentes no discurso filosófico que elas representam: a dimensão subjetiva ou fenomenológica, a dimensão objetiva e a dimensão sistemática. Cada uma dessas dimensões possui sua própria estrutura dialética, e elas se inter-relacionam sucessivamente no discurso que expõe a razão, que busca compreender a história ou até mesmo a filosofia histórica. Passaremos agora a tratar cada uma dessas mediações.

A mediação subjetiva, também denominada de fenomenológica, está relacionada à estrutura lógica do texto na *Fenomenologia do Espírito*. A referida mediação é fundamental para tornar a história pensável, elevando-a à universalidade racional. Essa universalidade deve ser buscada na consciência do ator histórico, que recupera o sentido universal nas particularidades de seus contextos. Por ela, o ator, situado em um tempo e espaço específicos, transcende essa particularidade ao simbolizar suas experiências, que conectam sua existência histórica. A dialética entre o universal e o particular justifica seu ser histórico. Segundo Hegel, a história universal é legitimada na medida em que existe na consciência dos indivíduos, que, por sua vez, não são meramente agentes submetidos às causas naturais ou instintos. Assim, a tarefa do pensamento histórico é tematizar o sujeito da história para fundar um saber sobre ela.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel expõe essa mediação por meio de um discurso que traça o percurso ou método da consciência ao atravessar as diversas etapas e representações de sua própria experiência. Essa experiência se dá na condição de uma consciência que conhece, tornando-se, assim, um caminho para a cultura ou formação do saber. Para Vaz, a singularidade desse discurso hegeliano está no fato de que sua viabilidade está intimamente ligada à reminiscência do passado, que, através da linguagem fenomenológica, culmina na certeza de que a Razão é coextensiva ao tempo histórico, revelando-se como a verdadeira Razão da história. Hegel se refere a isso como Saber absoluto. Esta ideia encerra um processo dialético, onde ocorre a relação com a racionalidade intrínseca do processo histórico,

manifestada nos universos simbólicos criados pelo ser humano, e a ação histórica em si.

Este processo, conforme Vaz (1982, p. 71), inicia-se com o que Hegel denomina "consciência sensível", que representa a negação inicial do ser-aí, ou do simples estar no mundo. Essa consciência se expressa no ato mais primitivo de indicar o "isto" e o "agora", como, por exemplo, quando um homem das cavernas aponta para uma pedra e a utiliza como ferramenta. A partir desse momento inicial, o movimento da Fenomenologia avança, tendo como ponto culminante a restituição da história vivida, também chamada de história para a consciência, quando se trata da história refletida, ou ainda de história para o filósofo. A consciência, que se imerge na experiência sensível do ser-aí, eleva-se em direção ao Saber absoluto, o qual é o entendimento da "história no conceito". O Saber absoluto pode ser definido, em uma primeira análise, como aquele que recupera, no conceito, a sequência temporal das experiências da consciência (ou das modalidades de cultura) e amplia a consciência individual para uma consciência universal, ou efetivamente racional.

Na mediação objetiva, a estrutura lógica do texto está nas *Lições sobre a Filosofia da História*. Nessas lições, Hegel trata do desenvolvimento da história universal conforme a divisão dos quatro grandes mundos empreendida por ele: o mundo oriental, o mundo grego, o mundo romano e o mundo germânico. O que é relevante aqui não é a discussão que se refere às limitações cronológicas que perpassam os diferentes períodos da história desses mundos que Hegel propôs nos §§ 355 a 359 da *Filosofia do Direito*, mas o caráter do discurso no qual ela é inserida. Na esfera da mediação objetiva, é tratada a maneira de como a razão se particulariza no espaço e no tempo da contingência dos eventos históricos, que, em outros termos, é a exposição da racionalidade no percurso da história. Segundo Vaz, essa mediação, denominada de objetiva, tem a função de garantir que nessa estrutura em crescimento da história universal seja mantida a presença da forma ou finalidade que lhe fornece suporte e orientação (cf. Vaz, 1982, p.72).

Assim como a narrativa da Fenomenologia busca identificar a manifestação de uma consciência histórica verdadeiramente universal, o Saber absoluto, conforme o relato contido nas *Lições sobre a Filosofia da História,* tenta seguir o fio da racionalidade profunda que interliga diferentes períodos e situações históricas,

devendo ser revelado, em essência, como o absoluto na história: a concepção de Liberdade. Em termos de mediação objetiva, o "progresso" deve marcar os períodos históricos considerando os momentos de transição, a partir dos quais podemos delinear um espaço mais amplo de liberdade, sua difusão na cultura e nas instituições, especialmente na esfera política. É nesse contexto que Hegel discorre sobre o "progresso", desde os antigos impérios orientais até as sociedades políticas modernas do Ocidente. Assim como o discurso da *Fenomenologia do Espírito* se encaminha para designar a emergência de uma consciência histórica efetivamente universal.

Desta forma, o Saber Absoluto, no discurso das Lições sobre a Filosofia da História, persegue o fio da racionalidade profunda que une os tempos e as situações históricas, e deve revelar-se propriamente como o absoluto na história: a ideia da Liberdade. No nível da mediação objetiva, o progresso deve assinalar as épocas históricas segundo os pontos de transição a partir dos quais é possível traçar um espaço mais amplo de liberdade, sua universalização na cultura e nas instituições, sobretudo na atividade política. Logo, é nesse cenário que Hegel fala do progresso, desde os impérios orientais antigos até as modernas sociedades políticas do Ocidente.

A mediação sistemática é essencial para compreensão do discurso filosófico da história na perspectiva hegeliana, ela é chamada de sistemática porque está estruturada na escrita da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Hegel, em sua *Ciência da Lógica* (1812–1816), apresenta essa mediação que estrutura e movimenta a dialética da Ideia, aplicando-a na análise da realidade nas Filosofias da Natureza e do Espírito (subjetivo, objetivo e absoluto).

A dialética da história é tratada de forma especial na *Filosofia do Espírito Objetivo*, também denominada *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, publicada separadamente em 1820. A mediação sistemática se estabelece entre a especificidade dos momentos tempo-espaciais ou das realidades históricas e a individualidade das consciências que refletem sobre a história, expressando, de certa maneira, o significado de sua existência histórica. Em Hegel, a liberdade representa o Logos da história, por ser por através dela que se estabelece a relação de reconhecimento; e, nesse cenário, o consenso racional emerge como a única maneira

sensata de vivenciar a história, manifestando a presença de indivíduos e coletivos humanos na forma de uma universalidade concreta, a qual é a razão em ato.

> A liberdade é o Logos da história porque somente através dela é possível' a relação do reconhecimento e nesta o consenso racional que é a única forma sensata de existência histórica, vem a ser; existência de indivíduos e grupos humanos na forma de universalidade concreta, da razão realizada (Vaz, 1982, p. 73).

Desta forma, compreende-se que o percurso da mediação sistemática na Filosofia do Espírito Objetivo ou na Filosofia do Direito aponta para uma definição, em círculos cada vez mais amplos, da esfera do reconhecimento, expandindo-se até o horizonte da história universal. Disto se conclui que, sob a perspectiva de Lima Vaz, a centralidade do pensamento hegeliano sobre a história está na concepção de que o processo histórico é uma manifestação da racionalidade, cujo sentido profundo é a realização progressiva da liberdade. Hegel não entende a história como mera sucessão de eventos, mas como expressão de uma ideia que se desenvolve dialeticamente no tempo. Ademais, para Hegel, a história é verdadeira, e não apenas historicamente relativa, porque nela a razão se torna concreta, por meio de instituições, cultura e consciência dos sujeitos. A liberdade, neste contexto, é a finalidade intrínseca do processo histórico: à medida que os indivíduos e as sociedades se tornam conscientes de si e do outro, estabelecendo formas de reconhecimento mútuo, eles promovem a efetivação da razão na história. Assim, longe de ser um caos de acontecimentos, a história é compreendida por Hegel como o espaço onde o espírito se manifesta e onde a liberdade se realiza, gradualmente, em sua forma mais universal e concreta.

Por fim, Lima Vaz esclarece que, ao revisitar a *Filosofia do Direito* de Hegel, não pretende se alinhar passivamente ao seu percurso teórico. Ele considera que os cento e cinquenta anos[6] desde a morte do filósofo alemão provocaram intensos debates

[6] Vale esclarecer que o período em que o texto de Lima Vaz foi escrito está inserido em um outro contexto histórico, no qual as discussões e os debates acerca da Filosofia do Direito de Hegel, eram com certeza, mais intensos e, certa forma diferente, do que temos hoje, a mais ou menos quarenta e três anos depois. Contudo, consideramos que a estrutura conceitual, as temáticas, não só da Filosofia do Direito, mas da filosofia hegeliana como um todo, continuam relevantes para a discussão de diversos temas da atualidade.

sobre as proposições e as temáticas da *Filosofia do Direito*, como exemplo, Vaz cita a obra de H. Ottman[7], que reúne múltiplas interpretações críticas. O autor explica que seu objetivo é compreender, na atualidade, a relevância do pensamento de Hegel, especialmente no tocante à história e à liberdade, sem necessariamente aderir às suas conclusões. Para ele, a passagem da matriz cosmológica antiga, na qual a liberdade se fundava na ordem do cosmos e modelos exemplares de ação, para uma visão na qual a ação livre, ao se inscrever na própria inteligibilidade da história, marca um deslocamento fundamental na forma de se pensar a liberdade. Na concepção de Vaz, para Hegel, isso só é possível numa sociedade política estruturada pelo Direito, que realiza efetivamente a liberdade. É nesse horizonte que o conceito ganha força: como instrumento para pensar as condições de possibilidade da liberdade consciente de si, manifestada institucionalmente como epifania histórica do Direito.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos refletir sobre a importância de ler Hegel nos dias de hoje. Para isso, tomamos como base o pensamento de Lima Vaz, especialmente a pergunta: "Por que ler Hegel hoje?" Essa questão foi tema de um de seus textos, escrito na passagem dos cento e cinquenta anos da morte de Hegel. Ao analisarmos os motivos para ler Hegel hoje, percebemos que o seu pensamento continua relevante, principalmente quando discutimos temas que fazem parte do nosso mundo contemporâneo. Assim, a pergunta feita por Lima Vaz há mais de quarenta anos ainda faz sentido hoje, pois nos incentiva a pensar por que devemos nos dedicar a questões filosóficas ou de outras áreas do conhecimento, muitas vezes encontrando respostas ou novas perspectivas na obra de Hegel.

Os pontos ou temas discutidos no decorrer deste artigo oferecem elementos teóricos sobre a atualidade do pensamento de Hegel, para a compreensão do mundo atual, marcado por diversas contradições e conflitos. Como foi demonstrado, através da análise de Vaz, uma primeira razão para se estudar Hegel na atualidade reside no

[7] Trata-se da obra Individuum und Gemeinsschaft bei Hegel I: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlim, 1977, Síntese n. 22, maio–ago.1981, p. 113–122 (esta referência encontra-se no próprio texto de Lima Vaz, na p. 74).

fato de ele ser considerado um pensador inaugural. E, por isso, ele foi o filósofo que primeiro ofereceu conceitos e critérios possibilitadores de uma leitura filosófica da história contemporânea, a partir de uma interpretação da história de seu tempo, uma vez que essa já no seu início apresentava aspectos de uma história verdadeiramente universal.

Nesta perspectiva, consideramos que a leitura adequada da filosofia de Hegel não depende somente de boa vontade e esforço intelectual, mas também de estratégias e critérios que direcionem o leitor nesta tarefa. Esses critérios são o que Lima Vaz chamou de níveis leituras e que são ao todo três: leitura filológica — se refere a fidelidade ao texto, leitura histórica — busca entender Hegel no seu tempo, leitura hermenêutica — fornece os elementos para a atualizar o pensamento hegeliano a partir do contexto histórico de quem o estuda. Isso significa que a leitura atual de Hegel deve ser compreendida como um exercício de rememoração e reconstrução de seu pensamento filosófico, numa concepção dialética da história tendo por parâmetro a função crítica da interpretação filosófica da história como meio de superação da dominação pelo conhecimento, expressão da razão e da liberdade.

No que diz respeito a interpretação dialética e filosófica da história universal, destacamos no percurso teórico que fizemos a partir da leitura de Vaz dos diversos textos filosóficos das obras de Hegel, a concepção dialética da história como uma justificativa para a leitura de Hegel na atualidade. Isso porque, na compreensão de Vaz, o historicismo pós-hegeliano suscitou os questionamentos sobre dois problemas essenciais levantados pela história: o desafio de entender a relação entre a verdade e a história, além da questão de saber qual é a posição do ser humano no contexto do mundo histórico. Para o primeiro problema, buscou-se a resposta no historicismo gnosiológico, que tem como característica principal o relativismo da verdade; já para o segundo problema, julgou-se ter como resposta o historicismo antropológico caracterizado pela fragmentação da experiência. Diante disso, resta a concepção dialética da história como a alternativa para superar a crise do historicismo. Hegel considera que “não é verdade que é histórica, mas a história que é verdadeira” (Vaz, 1982, p. 64). Com efeito, a partir do momento em que a história passa a ser critério da verdade, ela começa a ser avaliada por uma racionalidade imanente que se manifesta no curso dos acontecimentos históricos.

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permite concluir que a filosofia hegeliana da história articula, com notável rigor conceitual, uma estrutura dialética que na Doutrina do Conceito em sua *Ciência da Lógica*, se desdobra nos três momentos da determinação do conceito: universalidade, particularidade e singularidade, constituindo o alicerce do processo histórico como expressão do vir-a-ser da liberdade. Sob o aspecto formal, o movimento interno do conceito revela a dinamicidade própria da razão, enquanto o aspecto teleológico confere à história um sentido orientado — não linear, mas em forma de espiral — em direção à efetivação progressiva da liberdade no tempo. Para isso, Hegel mobiliza três mediações fundamentais: a subjetiva, que expressa a consciência do sujeito histórico e sua capacidade de interpretação reflexiva; a objetiva, que contempla os eventos e contextos em sua racionalidade concreta; e a sistemática, que assume a ideia de liberdade como estrutura ontológica da história e condição de possibilidade para uma sociedade racional. Ao reconhecer esse entrelaçamento de formas e sentidos, evidencia-se o valor contemporâneo da leitura hegeliana, capaz de oferecer um horizonte filosófico diante da crise de sentido que marca os tempos atuais.

Portanto, ler Hegel atualmente vai além de revisitar um pensador clássico: é se reconectar com uma forma de pensar que tenta entender a história como um espaço legítimo de significado, onde a liberdade vai se tornando cada vez mais real. No centro dessa ideia está a dialética, que ajuda a superar tanto a visão relativista da história quanto a visão fechada e abstrata, própria de concepções não dialéticas de filosofia da história. Assim, Hegel continua sendo um filósofo relevante hoje, especialmente quando pensamos sua filosofia como sinônimo de razão, liberdade e reconhecimento.

Bibliografia

HEGEL, G.W.F. *A razão na história*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2020.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. Seleção e Tradução de Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado — São Paulo: Loyola, 1995. Vol. III.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 4ª edição. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado e Karl-. São Paulo: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. 2ª edição. Tradução de Maria Harden. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história.* Tradução de Leonardo Prota. 4. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. A Doutrina do Conceito. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. 2. ed. Revisada e atualizada. Tradução de Paulo Meneses et al. Coordenação da tradução: Draiton Gonzaga de Souza, Agemir Bavaresco e Jair Tauchen. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

VAZ, Henrique C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 1, p. 61–76, 1982.

43. O que Hegel uniu, o Kant não separa: coisa-em-si, fenômeno e reflexão como relação mediada indelével na doutrina da essência da Lógica

https://doi.org/10.36592/9786554602655-43

Marco Antonio de Carvalho Bonetti[1]

Resumo: Vamos apresentar neste trabalho uma leitura sobre o conceito de reflexão na Lógica de Hegel. Ele aparece no início do livro sobre a "Doutrina da essência" na forma de três categorias, reflexão que põe (ponente), reflexão exterior e reflexão determinante. Inicialmente, vamos definir como surge para Hegel a esfera da essência, a saber, resultante do último desdobramento da esfera do ser, explicar o que ela é, e discutir como suas determinações se distinguem das determinações do ser. Hegel a define inicialmente como essência absoluta ou indeterminada, forma na qual ela tem por característica ser autossubsistente e possuir um automovimento permanente infinito, como se uma determinação da essência gerasse a si mesma em outra determinação da essência, depois em outra, indefinidamente. Estas transformações não resultam em qualquer abalo para além dos limites da própria essência, ou seja, para o ser a ela relacionado. Por outro lado, o ser determina a essência, e, aliás, não só um ser, como também a totalidade dos seres em suas interações e respectivas interferências. A essência não é onde as interações ocorrem, mas é nela que aparecem e se entendem as interações, é nela que existem e se explicitam leis. A primeira determinação da essência é a aparência, as aparências interagindo, aquilo que a filosofia transcendental denominava fenômenos. Nesta categoria da aparência, já poderemos perceber a marca da essência, de ter suprassumido o ser, entretanto, somente enquanto suprassunção das determinações de qualidade, quantidade e medida, ou seja, algo do ser persiste, sua essência. Em seguida, no desenvolvimento da doutrina, Hegel apresenta a reflexão e faz saber que a aparência nada mais é que reflexão imediata, portanto reflexão se apresenta como o primeiro grupo de categorias da essência numa subdivisão triádica (ponente, exterior e determinante), tema que será exposto para termos pleno entendimento do que é a reflexão para Hegel. Nosso objetivo teórico principal é tentar demonstrar que, ao apresentar a essência como o substrato do ser, e, dentro da essência, apresentar a aparência como a própria reflexão, Hegel dispôs o que a filosofia transcendental chamava coisa-em-si, fenômeno e reflexão numa relação de mediação indelével, eliminando na *Lógica* os abismos que os isolavam como se fossem três mundos incomunicáveis, modo como os entendia a filosofia kantiana, situação na qual eles que só lançam pontes de ligação difíceis de justificar uns na direção dos outros, daí o título do ensaio.
O estudo foi apresentado dias 14 e 16 de abril pelo grupo Rio das Leituras de Hegel no 9 LLH *on line*, como parte do Filored 2025, encontro Hegel e América Latina – Recepção e Hermenêuticas, no eixo temático sobre a Lógica.

[1] Professor Associado IV da Universidade Federal de Juiz de Fora e coordenador do grupo de leituras Hegel do Rio de Janeiro. Email: marco_bonetti@id.uff.br

A essência absoluta

Para tratar o tema da reflexão em Hegel, vamos partir do que é para ele a essência como um termo técnico de sua filosofia. Na estrutura da Lógica, há três livros, "Doutrina do ser", "Doutrina da essência" e "Doutrina do conceito". Os dois primeiros representam para ele a lógica objetiva, o último, a subjetiva.

Hegel inicia a "Doutrina da essência" lembrando que "o ser é o imediato" (HEGEL, 2017, p. 31), algo sobre o que se pode predicar algo. Na Lógica, o que está em jogo sempre são categorias abstratas, porém para o entendimento se tornar mais palatável, vamos rebaixar a categoria pura a uma determinação a título de exemplo. Na proposição "a água está límpida", "água" figura como um ser. A respeito do ser, Hegel desenvolveu todo um leque de categorias sob três divisões principais, de suas qualidades, de sua quantidade, e de sua medida, esta última nada mais que as quantidades do ser como qualidades. Assim, a água é um ser que tem qualidades como ser translúcida, os números são quantidades com as quais podemos indicar temperaturas dela, e a água evapora quando sua quantidade de calor atinge 100 graus, uma medida dela. Serve de elo da transição da doutrina do ser para a da essência o resultado final da longa jornada da identificação de categorias do ser, a constatação de que o ser se transforma em saltos e não em gradual continuidade, assim, o ser da água some, o ser do vapor de água surge em seu lugar, salto do qual se conclui dever existir uma esfera mais profunda que o ser, um substrato que persiste por baixo dessa ou de qualquer outra transformação ou manutenção dos seres, e que estabeleceria o motivo e fundamento das mesmas, a permanência, a regularidade dos saltos. Se apagarmos todas as determinações do ser, sobrevive esse substrato indiferente, o que constitui a conclusão no livro da "Doutrina do ser", substrato que dará origem à essência como "unidade absoluta imanentemente negativa dentro dela mesma" (HEGEL, 2016, p. 408).

Uma marca importante da "Doutrina da essência" se refere a que a essência nunca se descola da relação com aquele ser do qual ela é a essência. Ser e essência constituem sempre um par, o que faz da doutrina da essência o território das dualidades, da finitude e da infinitude, do existir e do desaparecer, da potência e do ato, da substância e do modo etc.

Abstraindo esta relação e olhando para a essência isolada em si, o que se encontra é que o substrato é negativo, a essência, uma negatividade pura, ou seja, a essência constitui uma esfera onde, inicialmente, tudo é somente um nada, o que é preciso esclarecer melhor. Para entender o negativo em Hegel, vamos apelar mais uma vez a um exemplo. Podemos analisar o número – 8 (menos oito) laranjas, que é um nada, ou seja, é um não ser, não ocupa lugar nenhum no espaço, não é laranja nenhuma, contudo, que interfere no que é, pois se o somarmos a esse negativo +12 (mais doze) laranjas, por exemplo teremos como resultando 4 laranjas que sobram, como se pagássemos um compromisso assumido anteriormente e que, mesmo não sendo nada, é real. Outro exemplo, um saldo negativo na conta-corrente significa que não temos dinheiro nenhum, mas somente uma dívida, que pode ser expressa por aquele valor. Voltando à abstração lógica, a essência é um negativo puro onde pode ser posta uma determinação, o pôr, na terminologia hegeliana, negativo do negativo, o menos oito que só pode existir no mundo idealizado das negatividades do crédito, do pensamento. Antes de receber qualquer determinação, a essência na relação pura consigo mesma, é somente essa possibilidade infinita de receber uma determinação, o que Hegel chamou de essência absoluta, pura potência da essência que permite a ela receber uma determinação dentro de si mesma, determinação que nada mais é que a negação da negação. Essa dimensão negativa só se mantém porque nasce da tensão relacional que a essência mantém com o próprio ser. Dessa relação brota a essência como autossubsistência, o que começa a definir o que ela é em sua pureza, um substrato negativo que tem o poder de autogeração e negação de si mesmo, resultando em determinação.

A primeira forma da essência pura que Hegel apresenta, a aparência, surge justamente da relação com o ser, recém suprassumido na nova esfera. Esta determinação, porém, não é uma determinação do ser, mas sim da essência, uma determinação do negativo em si mesmo, por isso, podemos pensar este processo de determinação como resultado de cada giro que a essência absoluta dá sobre seu próprio eixo, por assim dizer, o mesmo giro que a faz ser autossubsistente, mas que possibilita também, neste giro, incorporar para dentro de si uma representação, uma determinação. Uma dúvida a ser bem esclarecida a esse respeito é se a essência seria então alguma coisa, um espírito, uma bruma, motivo por que se torna importante

destacar que, para Hegel, essência é meramente uma categoria lógica, portanto, não é alguma coisa mágica, negativa, invisível, fantasmática, é somente uma categoria sem a qual não podemos entender muitas coisas, por exemplo, a aparência que há num reflexo num espelho, a aparência do registro imagético numa fotografia ou a imagem mental no pensamento de uma consciência. Um bom recurso didático para entender a negatividade da essência é justamente falar na fotografia, que funciona pela atuação de um negativo, um filme, o qual tem a potência de ser sensibilizado pela luz. Sua potência se manifesta como um avançar até algo, quando o obturador da câmera é aberto, retornando dali e registrando uma imagem a partir desse encontro, fixando este registro em si mesma, numa determinação que é a aparência do que está iluminado, a imagem. O que torna a essência um pouco mais difícil de entender é que esse negativo se movimenta no interior do próprio ser sem que se possa atribuir a ele por ora uma autossubsistência e uma autogeração que só serão entendidas a contento no terceiro livro, da "Doutrina do conceito". Por ora, só se tornará uma conquista da doutrina da essência registrar que essa determinação da essência é posta pela reflexão.

Antes de apresentar essa categoria propriamente dita da doutrina da essência, Hegel apresenta um debate sobre a aparência, que surge como um bom tema introdutório, porque a aparência constitui tanto o caso mais direto de determinação da essência, o caso de mediação mais imediato, quanto também pelo fato de ela manter uma relação indelével com o próprio ser, que é justamente de onde a essência surgiu como uma nova esfera. Aparência é aparência do próprio ser, se constitui pela incorporação do que restou do ser suprassumido, do ser extirpado de todas suas determinações de ser o negativo da essência, negativo que é, ele mesmo, um substrato do ser, indiferente a suas determinações. Porém, é preciso tomar cuidado com o termo aparência, pelo qual foi traduzido "schein" do original, porque não se deve confundir essa reflexão com o que se vê mirando a própria coisa, o próprio ser, que já nos oferece ainda como ser algo para ver, sua figura (*Gestalt*). Já existe uma realidade do ser, mesmo que rasa, pois "no sentido filosófico, fala-se, por exemplo, de realidade meramente empírica como um ser aí sem valor" (HEGEL, 2016, p. 116), tão destituída de valor que suas determinações "não se denominam nem propriedades nem qualidades na medida em que são representadas como mutáveis" (HEGEL, 2016, p.

119). Trata-se do que é passível de ser visado até mesmo por uma certeza sensível, e do que Hegel dá como exemplos "contorno, figura [Figur, Gestalt]" (HEGEL, 2016, p. 119). Aparência ultrapassa a figura, é um reflexo do ser nos moldes daquele do espelho, luz refletida ou ilusão, ou ainda a reflexão como um esquema mental de algo. Só essa associação da aparência ao reflexo e não à visão do próprio ser aí explicaria por qua aparência é o fenômeno do ceticismo ou o fenômeno do idealismo, ou seja, a "intuição sensível" que não é o a coisa nessas filosofias contra as quais Hegel se posiciona. Dizer que a aparência é a maneira que temos de ver o ser seria ler Hegel a partir do idealismo subjetivo. Na filosofia de Kant, aparência era a intuição sensível, uma representação que podemos criar pela imaginação (tanto a produtiva quanto a receptiva) a partir das puras formas do espaço e tempo providas por um sujeito do pensamento. Percebe-se a distância mantida por Hegel desse tipo de visão ao apresentar a aparência como suprassunção das determinações do ser, seria rasgar todo o processo e se contentar com a essência como início. Em outras palavras, manter-se dentro de um ceticismo ou de um idealismo subjetivo tais quais os que Hegel associou à "nulidade do ver, do ouvir" (HEGEL, 2012, p. 158), seria esquecer do visar que precisa residir no interior do idealismo como um saber fenomenal a respeito do ser, e de suas determinações. Por outro lado, é importante destacar que tentar retornar às determinações do próprio ser seria um retrocesso porque o saber sobre o imediato é retornar ao ser aí sem valor, é menos promissor do que seguir desenvolvendo o que se sabe por intermédio da aparência e da reflexão.

Na *Fenomenologia,* Hegel diz que "a certeza sensível não se apossa do verdadeiro já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o isto" (HEGEL, 2012, p. 95). Mas a certeza sensível já possuía um "apreender aparente [erscheinendes Aufnehme]" (HEGEL, 2012, p. 95). Para captar o isto é preciso torná-lo imanente ao processo de reflexão, saltar da certeza sensível e do visar do isto para a percepção ou a coisa e a ilusão, é preciso torná-lo em si aparência, ser posto, representação, embora Hegel vá alertar no término da doutrina que não é possível ficar aí.

Na maneira como Hegel expõe este autodesenvolvimento, surge a dificuldade de entender que o ser não é o protagonista de sua própria aparição como negativo e nem poderia, porque, de modo imanente, este papel cabe à essência. Para Hegel, o

movimento da própria essência é o protagonista, em si e a partir de si. A potência de ser posto pertence à própria essência, assim, uma aparência fotográfica é somente uma outra maneira de expressão como outro do próprio ser, o resultado desta determinação da essência de poder ser 'posto'. Quando apresenta a categoria de reflexão, Hegel alerta que era da aparência que "parecia iniciar o movimento reflexionante" (HEGEL, 2018, p. 44), mas o que ocorre na verdade é que a aparência é "apenas enquanto o retorno ou como a própria reflexão" (HEGEL, 2018, p. 44) da essência para dentro de si. A aparência constitui também uma determinação do ser, entretanto, não mais uma determinação do próprio ser de quem ela seria a aparência, e sim uma determinação da essência do ser, que carrega dentro de si a aparência agregando a ele uma determinação essencial. O ser posto é o equivalente ao ser aí (à presença) na esfera do ser, mas dentro da esfera da aparência.

A aparência, por outro lado, não é o que vemos do ser imediatamente, a presença do ser aí. Hegel afirma que a essência é sempre um passado, daí sua coincidência com o tempo passado do verbo ser (*Wesen*), mesmo que um passado atemporal, pois a aparência "não é algo ou coisa alguma, nem em geral um ser indiferente, que estaria fora de sua determinidade e de sua relação com o sujeito" (HEGEL, 2017, p.39). O que vemos da presença (outra tradução possível para o termo *Dasein,* ser aí), vemos independente da essência, mas, se ficarmos só neste visar, conhecemos pouco. O próprio ser tem qualidades e quantidades que o fazem serem vistas por nós imediatamente, como um isso e um agora contrapostos a uma consciência, por exemplo, mas também o próprio espaço ocupado por um ser como sua quantidade que não tem para Hegel o caráter subjetivo proposto pelo idealismo transcendental. Na *Fenomenologia do espírito,* uma consciência que surgia como a mais simples certeza sensível já podia diferenciar, num ser, se tratar de noite ou de dia, ela já via a figura do ser porque ela já era sensível, tinha um "visar". Já percebia ora uma árvore ora uma casa que se punham em distintas partições do espaço. A aparência, portanto, não é o simples resultado do ver, do visar, ela é algo mais construído, mediado pela essência. Em traduções para o inglês que tentam explicar a passagem, encontra-se para o alemão "schein" as opções de "shine" (como o brilho), "semblance light" (luz semelhante), "reflected light" (luz refletida), mas também

consta a opção de tradução "ilusion" (ilusão)[2], nitidamente mais distante do termo original mas que não deixa de ter a vantagem de chamar a atenção para uma das possibilidades da aparência, a que se manifesta no ceticismo. O grupo tradutor da *Lógica* no Brasil também chama a atenção de que "em alemão, o verbo *scheinen* tem um duplo sentido, podendo significar tanto uma aparência falsa, que oculta o ser da coisa e se faz passar por algo que não é, quanto um simples mostrar-se em algo é o que aparece, sem distorção alguma" (HEGEL, 2018, p. 28).

Há um ganho, entretanto, com este esfacelamento da unidade, do separar entre ser e essência, pois sem ele, não seria possível ampliar nosso entendimento sobre o ser, o que a aparência permite. Vemos o ser de uma bola e a luz incidente sobre ela traz raios de luz aos olhos que mostram um círculo. Porém, saber que a bola é tridimensional e que é uma esfera são uma construção que já é da ordem da aparência, algo que já é do nível da reflexão, e que ultrapassa os limites do que a simples luz emitida pela coisa é capaz de significar como determinação imediata dela. É no nível da negatividade da aparência que sabemos ser a lua esférica e não plana. A partir da aparência encontramos a propriedade de que o grão de sal é cúbico, o que não se deixa ver a partir de uma simples observação a olho nu porque tamanha pequenez vai muito além do que podemos ver, dependemos de um aparelho que nos dê a aparência em tamanho gigante de um grão que é minúsculo. Seria possível talvez especular sobre a hipótese de que todo signo, por exemplo, uma imagem mental, é uma aparência no sentido hegeliano.

Na introdução ao livro de Paulo Arantes sobre Hegel, Rubens Rodrigues Torres Filho explicita num exemplo o avanço decorrente desta fissura característica da reflexão:

---

[2] Não fizemos uma busca exaustiva de traduções nem poderíamos acrescentar informações a respeito da propriedade do termo em inlgês, porém consultamos as seguintes fontes:
https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hl/hlessenc.htm#HL2_393
https://www.cambridge.org/core/books/abs/georg-wilhelm-friedrich-hegel-the-science-of-logic/shine/9936E7B22B1EDE0B09AE46E02082753F
Traduções:
Translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. London: George Allen & Unwin, 1929.
Translated by Henry S. Macran (*Hegel's Logic of World and Idea*) (Bk III Pts II, III only). Oxford, Clarendon Press, 1929.
Translated by A. V. Miller; Foreword by J. N. Findlay. London: G. Allen & Unwin, 1969.
Translated by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

> Pode-se explicar por que Hegel faz coincidir o nascimento da História com o nascimento da história escrita, pela especificidade da noção de "reflexão": a história só começa pela cisão do imediato, pela oposição do Espírito a si mesmo para tornar-se seu próprio objeto (ARANTES, 2000, p. 15).

Estes exemplos frisam a importância da separação, e reforçam que a aparência já é um separado do ser, uma das possíveis determinações da categoria da reflexão, essa primeira categoria propriamente dita da essência exposta por Hegel, porém a aparência não é a única[3] forma de reflexão. Aparência não constitui propriamente uma categoria, como se verá adiante, ao contrário, ela é um dos tipos de determinação da reflexão. Nessa determinação, a própria reflexão, como essência, conterá dentro de si "a nulidade, mas como subsistir, e o ser, mas como momento, ou seja, a negatividade que é em si e a imediatidade refletida" (HEGEL, 2017, p. 41). Esta imediatidade refletida do ser como momento pode ser a aparência, mas o nulo que subsiste pode assumir outras formas distintas dela, pode ser até mesmo uma construção incondicionada da razão ou da pura imaginação. Este ser dentro da essência que subsiste, por exemplo, um signo de algo, poderá manter uma ligação indelével, imediata, com o próprio ser que lhe deu origem, por isso o próprio ser pode se

[3] A aparência surge como um reflexo fantasmático negativo do ser, assim como a imagem refletida num espelho ou na ampliação fotográfica não é o próprio objeto refletido mas somente uma negatividade de um objeto qualquer que registra em si a presença daquele outro, um apontar para o outro, um índice do outro, como a fumaça é para o fogo ou a pegada na areia para o pé. Nessa determinação da aparência, essa imagem depende da presença do próprio ser como um referente no lado oposto à imagem na perspectiva do observador, assim como a aparência é uma essência que depende sem mediações também do ser estar aí, na nomenclatura hegeliana, ser-aí. Mas a essência não fica presa somente a esta aparência, vai além da aparência do ser-aí. Marcuse dá o exemplo da passagem do ser para a atualidade existente.
Se o ser imediato deve ser atual, então ele só pode atingir esse ser através do movimento de reflexão que o supera e o ultrapassa. O ser-aí é uma "determinação essencial que não vai além", é um "persistente" real apenas enquanto ser posto, posto através do movimento da essência (MARCUSE, 1987, p. 74).
Se a água é líquida e o vapor é gasoso, o trânsito água-vapor vapor-água se dá como transição de estados que é possível saber por meio de sua aparência, do evaporar ou condensar, metamorfoses que indicarão a transformação, mas essa transformação também se dá a conhecer por meio de reflexões nas quais serão postas, por exemplo, a ideia de causalidade, de que a água evaporou porque foi aquecida, reflexão que tem tanto uma forma física de leis invisíveis e efetivas que controlam os entes, suas reações químicas, suas medidas e suas aparências, quanto na configuração de leis enunciadas em forma discursiva e explicativa do que ocorreu, porque a reflexão permite colocar numa forma lógico-discursiva a própria lei da causalidade. A reflexão também é essência. Em todas estas configurações, ocorre que a essência também pode ter um ser dela mesma, um signo, por exemplo, a fotografia, que é um ser da essência, e que carrega a aparência do referente fotografado.

relacionar com a essência como um momento da reflexão, o ser enquanto referente da significação, um ser posto.

Sobre esta relação entre ser e essência, Marcuse diz que as categorias da doutrina do ser reaparecem na doutrina da essência, "o ser [categoria do Ser] determinado é, agora, concebido como existência [categoria da Essência] e, posteriormente, como atualidade [categoria da Essência]; o algo [categoria do Ser], como coisa [categoria da Essência] e, depois, como substância [categoria da Essência] e assim por diante" (MARCUSE, 1969, p. 138). Só pelo nome das categorias já se percebe que elas vão cada vez ganhando maior concretude, fugindo do nível de mais pura abstração que se mostrava no ser. Porém Hegel faz esta separação de tal modo que ela constitui um não separado. Determinações do ser ou categorias da essência são dois modos de olhar para a mesma unidade, o que inaugura uma nova maneira de pensar a essência, diferente da maneira como ela era pensada, isolada das coisas, em outros sistemas filosóficos. Agindo desta forma, Hegel vai se encontrar frente a aporias. Mas ele não evita as aporias, ao contrário, adota um ponto de vista absoluto, objetivo, segundo o qual a própria relação entre "essência" e "ser" já constitui um paradoxo, porque tanto é possível afirmar, desta relação, a tese, de que a essência é o essencial, visto que ela possui o ser dentro dela como um suprassumido, quanto é possível afirmar a antítese, de que o essencial é o ser, visto que é dele que a essência surge como suprassunção. Considerando a própria essência determinada como um ser, por exemplo a aparência que é tanto ser quanto o ser a que ela representa, o resultado seria estar frente a dois seres, portanto dizer que um é essencial ou que o outro é o essencial é somente uma arbitrariedade de um terceiro que as julgue a partir de fora, uma reflexão exterior.

A maneira como a filosofia anterior a Hegel tratou a essência é justamente esta, que separa, conforme o próprio Hegel analisa. Segundo ela,

> O ser, por consequência, é determinado como essência, como um ser no qual está negado todo o determinado e o finito. Assim, ele [a parte do ser que é essência] é a unidade simples sem determinação, da qual o determinado foi retirado de uma maneira externa [foi abstraído por nós para pensarmos sua essência, o "que é?" socrático, por exemplo]; o determinado era ele mesmo algo externo a essa unidade e ele continua a se contrapor a

> ela também depois desse retirar; pois ele não foi suprassumido em si, mas relativamente, apenas em relação a essa unidade (HEGEL, 2017, p. 32).

Sócrates insistia em abstrair a partir do exemplo de um ser belo qual seria a essência da beleza, o que fazia por intermédio de abstrações que iam se distanciando do particular até chegar a uma ideia universal. Hegel destaca o poder deste deslocamento no qual "as formas do pensamento libertadas da matéria, na qual elas estão imersas no intuir e no representar autoconsciente… foram destacadas por si e, como fez Platão, mas depois, sobretudo, Aristóteles, foram transformadas em objeto da consideração por si" (HEGEL, 2012, p. 34). Portanto, este distanciamento das determinações estreitas do ser é um passo importante. Porém, no lugar deste processo de poda, Hegel coloca a operação mais plástica de suprassunção, em que todo a separação se dá de modo imanente, portanto, dissolvendo as contraposições dentro do próprio ser a partir do recurso da chegada à negatividade de sua essência, de modo que chegamos às categorias da essência sem jogar fora o próprio ser-aí, mas somente o abstraindo provisoriamente (separando provisoriamente para uma posterior reconciliação que se dará na categoria de fundamento) a parte ser dele, que constitui suas determinações finitas, deixando sobressair provisoriamente o lado dele que é essencial, sua infinitude, seu ser posto, mas sabendo que ele se relaciona de modo indelével também com suas determinações finitas de qualidade, quantidade e medida, determinações do ser.

Terminada esta tentativa de esclarecimento por meio de alguns exemplos simplificadores, para nos sentirmos melhor autorizados, queremos destacar que o próprio Hegel apela esporadicamente a tais estratagemas, e refletiu sobre isso de modo mais sistemático numa espécie de observação geral sobre as antecipações exteriores no parágrafo 169 da "Doutrina do Ser", onde frisa sempre ser preciso voltar à exposição dos desenvolvimentos imanentes das categorias sem reflexões exteriores a ela, visto que tais estratégias são "reflexões [que] podem servir para facilitar a visão de conjunto e, com isso, a compreensão, [mas] então elas provocam igualmente a desvantagem de aparecerem como afirmações, razões e bases injustificadas para o ulterior" (HEGEL, 2016, 114), visto que tais exemplos são somente "para nós em nossa reflexão, ainda não posto nele mesmo" (HEGEL, 2016,

114). Para manter tudo como uma imanência absoluta do desenvolvimento das categorias é preciso diferenciar o que são antecipações facilitadoras do próprio autodesenvolvimento, do "momento na progressão da própria Coisa" (HEGEL, 2016, 114)[4].

É deste modo que entendemos porque há diversos momentos da "Doutrina do Ser" onde a essência é amplamente explicitada, criando relações que persistem aqui, e que podemos agora entender de uma maneira retrospectiva que permite maior entendimento daquilo, mesmo que as determinações do ser estejam por ora suprassumidas. É nesse sentido que Hegel diz que

> O ser em si tem, inicialmente, o ser para outro como seu momento contraposto; mas também se contrapõe ao mesmo o ser posto; nessa expressão está, com efeito, também o ser para outro, mas ela contém de modo determinado a flexão para trás, já ocorrida, do que não é sem si para o que é seu ser em si, em que é positivo. O ser em si precisa ser tomado usualmente como uma maneira abstrata para expressar o conceito; a rigor, pôr cai apenas na esfera da essência, da reflexão objetiva; o fundamento põe o que é fundamentado por ele; ainda mais a causa provoca um efeito, um ser aí, cuja autossubsistência está negada imediatamente e o qual tem nele o sentido de ter sua Coisa, seu ser em um outro (HEGEL, 2016, p. 126).

A Lógica de Hegel cria uma tripartição onde "cada conceito abrange esses três momentos: primeiro, o inteligível abstrato, em segundo o racional negativo ou cético-dialético, e, em terceiro o racional positivo ou especulativo" (VIEWEG, 2024, p. 370). O primeiro é o ser imediato, o segundo é a essência, o mediado, o terceiro é a suprassunção que une os dois anteriores como negativos, o especulativo, que será tema da doutrina do conceito. Mas a verdade inteira está nos três estágios. No nível micro, na lista das categorias, a tripartição reaparece. Portanto, suprassumido, o ser-aí não some, só passamos a não levar mais em conta o lado das determinações dele, e passamos a pensar a essência e o ser posto, o que faz com que a essência em si

[4] A questão colocada na mesa de discussões sobre este tema no Filored foi o quanto os argumentos de Hegel chegariam a ser plenamente convincentes ou deixariam a desejar em determinadas passagens, visão defendida pelo professor Danilo Vaz Costa da Universidade Católica de Pernambuco com base em uma extensa e relevante fortuna de comentadores. O debate está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=y8PilyFU3JM

seja uma esfera que nasce sem determinação nenhuma, suas determinações precisam ser postas nela, construídas, mediatizadas. A exposição desse autodesenvolvimento das categorias é o tema da "Doutrina da essência". Quando nos voltamos para o primeiro chão dessa espécie de pátio de construção de sombras, encontramos as categorias da reflexão.

A reflexão ponente

Já dissemos que o surgimento da aparência não se origina do ser, mas sim da própria essência, essa categoria que nos leva a pensar numa espécie de bruma em torno do ser, que tem sua própria dinâmica e movimento, ponto que precisamos desenvolver melhor para seu pleno entendimento[5]. Quem surgiu do ser foi a essência, assim, para Hegel, é a partir da essência absoluta que se dá prosseguimento ao desenvolvimento das categorias. A aparência já surge de um primeiro giro da essência em torno de si mesma, movimento que gera a primeira categoria dessa esfera, a reflexão ponente, ou reflexão que põe. Assim, este lugar onde ela põe algo é nela mesma, em seu próprio movimentar, sendo que o que ela põe imediatamente dentro de si pode ser a própria aparência do ser, o que resta do ser após se abstraírem todas as determinações do ser, conforme já vimos, seu substrato. A peculiaridade do pôr da aparência é que ele é imediato, ou seja, é como se fosse determinado a partir de fora, tanto quanto uma fotografia é determinada a partir de alguma perspectiva do objeto que registra. Que esse registro não seja o ser em si é fácil comprovar a partir de um simples exercício de jogar mais ou menos iluminação colorida sobre o objeto fotografado, o registro vai mudar de cor, ponto que já discutimos acima. Mas temos de destacar agora que existirão também outros tipos de determinação distintos dessa mesma reflexão ponente, porque ela também pode pôr dentro de si mesma figuras da pura imaginação, por exemplo, e é nesta última manifestação mais concreta que ela pode tornar-se reflexão num sentido mais poderoso (exterior e determinante).

[5] Novamente frisamos que esta imagem de bruma só tem fim facilitador, visto que a essência não é nada além de uma categoria lógica, e que seu movimento pressuposto autônomo nada mais é que o resultado de nosso próprio investimento de energias no processo de investigação a respeito da categoria.

O mecanismo como a reflexão funciona, é que ela parte do nada que ela mesma é, um não ser, um negativo, e põe (*setzen*) algo dentro de si imediatamente, por exemplo, a aparência, conforme já vimos. Mas como este por é uma negação da negatividade, além de ela gerar uma determinação, esta sua operação também se suprassume ao término do pôr, resultando em que o posto se torna um ser, como se fosse um imediato dado, e, nesta condição de posto imediato, vai ganhar o nome de "pressuposto" (Voraussezung) na terminologia hegeliana. Esse passar na verdade, não inclui nenhuma temporalidade, Hegel diz que a essência é como um passado do ser, porém atemporal. A maneira de entender melhor isso é perceber que atentar para o posto e atentar para o pressuposto são meramente dois modos de olhar para o mesmo, com a diferença de que destacamos o processo no primeiro caso e destacamos só o resultado final no segundo. Na primeira abordagem atentamos para o movimento, a mediação, mas a determinação resultante dela também é um negativo, portanto, a podemos olhar de outro modo, em que focamos o que foi posto como um resultado que ganha uma forma estática, o pressuposto, uma imediatidade. Hegel nos desafia a olhar para o desenrolar das categorias da essência observando tanto o processo quanto o resultado simultaneamente, no que esta exposição se diferencia do modo como a reflexão aparecia na doutrina do ser[6]. Assim, o pressuposto completa a operação lógica do pôr, é como se fosse uma necessidade anterior ao pôr, só que é concomitante, surge junto do pôr e ganha autossubsistência como se fosse um imediato, as duas coisas num mesmo momento. Pôr e pressupor surgem num lance só, sendo esta dualidade a principal marca da essência.

Porém o resultado de enxergarmos o pressupor como imediato dá a ela uma nova condição, o pressupor ganha uma autonomia, visto que pode se manter presente como um ser posto, podendo servir como uma contraparte lógica de outras reflexões, como se ele passasse da condição de representação para a posição de referente da representação. Perceba-se que esse pressuposto não é o ser, mas apenas um posto

[6] Na doutrina do ser a reflexão já estava presente, entretanto, "em nossa reflexão, ainda não posto nele mesmo" (HEGEL, 2016, p. 114). Porém estas indicações só serviam naquela doutrina para "facilitar a visão do conjunto [apesar de ais antecipações provocarem] … a desvantagem de aparecerem como afirmações, razões e bases injustificadas para o ulterior. Não se deve tomá-las, portanto, por nada mais do que elas devem ser e deve-se diferenciá-las do que é um momento na progressão da própria Coisa (HEGEL, 2016, p. 114). Agora, na doutrina da essência a própria Coisa faz surgir a explicitação desta relação que amalgamou ser e essência numa unidade mais desenvolvida.

também, uma reflexão, reflexão que faz o papel de ser como resultado; não é o ser, visto que foi construído pela própria reflexão. Este fato só se encontra suprassumido no pressuposto. A importância de destacar este processo se mostra pelo fato de muitos filósofos não terem percebido esta sutiliza do processo de construção do pressuposto, e terem assumido o pressuposto como um dado, uma aparência ponta a partir de fora, sem que se pudesse ligá-la ao próprio ser, tratando a aparência como uma relação enigmática com o ser (a coisa em si kantiana, por exemplo, da qual não se poderia saber nada, nem mesmo saber se é verdadeiramente responsável pelo fenômeno). Agindo assim, na verdade eles trataram a aparência como se fosse um ser isolado da essência por um abismo, apoiados somente na fé de uma feliz coincidência de que o fenômeno fosse imagem e semelhança da coisa, criando uma epistemologia construída sobre areia movediça, uma epistemologia apoiada sobre um nada. Hegel foge desta armadilha ao dar nome ao nada, essência, e ao aceitar que esse nada se relaciona com a indiferença frente às determinações do ser, sem perder, com isso, sua relação com o ser. Assim, posicionou o nada como imanente ao ser, enquanto outros não percebem que o nada é a reflexão que nasce de modo inevitável do próprio ser. Pontuando esta diferença, Vieweg diz que

> os modos de pensar cético e da filosofia transcendental incluem o estigma, diagnosticado em “Fé e Saber”, da filosofia da reflexão. A esfera da essência é o reino da reflexão. Hegel chama repetidamente a atenção para o resultado da reflexão, a unidade entre o dado e o construído (VIEWEG, 2024, p. 387).

Outros filósofos não perceberam ou desconsideraram esta unidade. Na reflexão, não é possível o elemento da relação superar a condição de pressuposto formal, o que Hegel vai superar adiante na obra, quando a necessidade formal se reconciliar com o ser por meio da categoria de fundamento. Portanto, reflexão nasce do ser e vai se reencontrar com ele depois que for concluída a explicação sobre a própria reflexão (primeiro grupo de categorias) e sobre o modo de construção das determinações de reflexão por intermédio da sua base lógica (segundo grupo de categorias: identidade, diferença e contradição). Portanto, a exposição a respeito da reflexão tem uma finalidade analítica provisória, mas também serve para denunciar

perspectivas filosóficas que ficaram estacionadas como filosofias da reflexão e que precisariam ter sido superadas, caso também do ceticismo. Ao não entender todas as determinações categóricas em jogo neste processo, as filosofias da reflexão que estacionam na essência e não conseguem promover a reconciliação com o ser, projetam confusamente e sem perceber um posto da essência sobre o próprio ser, e constroem sobre ele a verdade que no fundo só poderia advir de um outro tipo de categoria conciliatória, a reflexão determinante e o fundamento. A maneira como estas filosofias lidam com este problema é que, tanto o ceticismo quanto o kantismo, negam que se possa reconciliar ser e essência, ou seja, negam que seja possível saber algo do ser, da coisa em si. Elas não se dão conta de que a reflexão ponente não permite incorporar dentro da reflexão mesma um pôr e um pressupor numa relação com um ser-aí, conexão a qual, sendo desprezada, só pode gerar ceticismo. A doutrina da essência oferecerá o instrumental lógico necessário para superar o impasse cético, desde que se perceba que a reflexão funciona de um modo em que "esse ser-aí continua sendo o 'pressuposto' da essência, e ainda assim é mantido em seu ser-aí pela essência, e [de modo que] a essência só pode existir em e através de seu próprio ser não essencial[7]" (MARCUSE, 1987, p. 73), o qual terá de ser reconciliado para que ser e essência constituam a conjunção essencial verdadeira.

Esse pressuposto abrange também um referente pressuposto para a própria reflexão, como se fosse um representante do ser, mas ele não é o ser, é construído como resultante do movimento que a reflexão faz sobre seu próprio eixo, portanto nunca deixará de ter uma plasticidade característica do construído a qual o permitirá ser reposicionado ou ganhar nova aparência, aperfeiçoando a própria aparência, movimento a partir do qual a essência surge e põe e, como que num novo giro, ela suprassume seu por, e juntar-se consigo mesma, no que ela pressupõe.

> "Reflexão" refere-se àquela mesma mobilidade que, como processo gerador de unidade na esfera do imediato, foi descrito como ser-para-si. Em outras palavras, a reflexão refere-se à "simples relação consigo mesma" alcançada através da superação do ser-outro. Enquanto na esfera do "ser" este movimento era aberto, fluindo dentro e ao redor do ser,

[7] This being-there remains the "presupposition" of essence, and yet is maintained in its being-there by essence. Essence only can be in and through its own non-essential being.

> uma intransitividade diferente para o outro, a dimensão recém-emergente da essência faz deste movimento um ciclo fechado que “permanece em si” e retorna a si mesmo (L, II, 15). Nela, o ser-outro, como mostraremos, é simplesmente uma “pressuposição” e “posição” de essência, que se mantém numa relação necessária e interna para isso[8] (MARCUSE, 1987, p. 72).

Hegel enumera as ocasiões em que a essência se manifestou na doutrina do ser, como a determinação do ser-aí que é uma negação do Ser, e o surgimento do ser-para-si que é uma negação do ser-em-si. Só que na doutrina do ser essas contraposições se sucediam, de modo que as novas figuras surgiam apagando a anterior, surgiam do lado de lá, agora, na essência, elas são capazes de permanecer unidas no plasma do lado de dentro da negatividade. Hegel não explica isso tão didaticamente assim, mas afirma que a essência, “era o infinito na esfera do ser; o finito vale como o primeiro, como o real; dele se inicia como daquilo que subjaz e continua a subjazer, e o infinito é a reflexão dentro de si que se contrapõe a ele” (HEGEL, 2017, p. 47). O que vale como o primeiro, é o ser posto pela reflexão ponente, este primeiro visto como imediato em si é um pressuposto, e o que se desdobra a partir dele é a reflexão exterior.

> Essa imediatidade é negação suprassumida e o retorno suprassumido para dentro de si. A reflexão, como suprassumir do negativo, é suprassumir de seu outro, da imediatidade. Na medida em que ela, portanto, é a imediatidade como um retornar, um juntar-se do negativo consigo mesmo, ela é igualmente negação do negativo enquanto negativo. Assim, ela é pressupor (HEGEL, 2017, p. 45).

O pressupor é a colocação do objeto no interior do idealismo. O pressuposto de toda representação objetiva é o próprio ser numa perspectiva idealista, fora da qual o ser é uma mera abstração, ele só passa para situações mais determinadas como existência e efetividade enquanto essência, reflexão. Como nota Marcuse,

[8] “Reflection" refers to that same motility which, as a process generative of unity in the sphere of immediacy, was described as being-for-self. In other words reflection refers to the "simple relation-to-self" attained through the sublation of being-other (seep. 63 above). While in the sphere of "being" this movement was an open-ended one, flowing in and around being, an indifferent transition to the other, the newly emerged dimension of essence makes this movement into a closed cycle which "remains-in-itself" and returns to itself (L, II, 15). Being-other, as we will show, is simply a "presupposition" and "positing" of essence, which stands in a necessary and internal relationship to it.

> Vamos mais uma vez esclarecer a relação da essência com o “ser imediato", o ser-aí. Em relação a este último, a essência sempre é um foi; ao mesmo tempo está sempre presente no ser. Concretamente, isso significa que o ser-aí é ao mesmo tempo uma pressuposição (Voraussetzung) e uma consequência da essência. A essência só pode existir em e através de um ser determinado. Ao mesmo tempo, este ser é o que é apenas como “posto” pela essência. Somente através da essência ele adquire continuidade, base e unidade[9] (MARCUSE, 1987, p. 71).

Para Hegel, portanto, pôr o ser num passado atemporal que só pode ser um idealismo, ao contrário do que possa parecer inicialmente, é dar ainda mais concretude ao ser, ou seja, não é um mero dissolver do ser em bolhas de sabão de pensamento, mas sim dar concretude às bolhas, de modo que, se nos lançarmos com velocidade contra a aparência de uma parede, vamos sentir as dores concretas desse ato, porque junto com esta aparência está também seu ser suprassumido, cuja presença deveríamos ter pressuposto para não nos darmos mal. “A reflexão, portanto, encontra diante dela um imediato, além do qual ela vai e a partir do qual ela é o retorno. Mas este retorno é somente o pressupor do que foi encontrado. Este último devém somente no fato de ele ser abandonado; sua imediatidade é a imediatidade suprassumida” (HEGEL, 2017, p. 45). As reflexões possíveis de surgir a partir do pressuposto abrem a possibilidade de explicar não só o ser, mas todos os seres interagindo, suas propriedades e suas leis enquanto necessidade do comportamento de todos os entes em inter-relação, tanto no mundo do mecanismo quanto do quimismo, como da teleologia, quanto do social, temas que serão retomados em sua plena determinação na doutrina do conceito e também nas filosofias da natureza e do espírito. E aqui estamos novamente antecipando o que ainda terá de vir adiante com fins elucidativos. Por ora, o que é exposto na esfera da essência é a condição lógica de possibilidade do surgimento de todas estas reflexões muito mais determinadas e concretas.

---

[9] Let us once more clarify the relationship of essence to "immediate being," to being-there. Vis-a-vis the latter, essence always has been; at the same time it is always present in being. Concretely this means that being-there is at one and the same time a presupposition (Voraussetzung) and a consequence of essence. Essence can only be in and through determinate being. At the same time, this being is what it is only as "posited" by essence. Only through essence does it acquire continuity, ground, and unity. In order to understand these determinations, we must first explain the general character of the motility of essence.

Em linhas gerais, o que Hegel expõe como uma dialética da reflexão ponente pode ser resumido como o movimento do nada para o nada, mas para um nada que é um resultado, que possui a igualdade consigo ou imediatidade. Em segundo lugar, igualdade do negativo consigo, ser o que ela não é. O resultado desta dialética é o ser posto, a imediatidade que é determinada como tal que se reflete. Este retorno para dentro de si do negativo é o que foi descrito como determinidade da aparência, a qual anteriormente parecia iniciar o movimento reflexionante, mas que é apenas o retorno da essência para dentro de si mesma, ou seja, a própria reflexão. O pôr é um retorno no qual não está presente outro algum do qual ela retorna ou para qual ela retorna, mas é apenas retornar. Além disso, ela é pressupor porque suprassume também seu pôr. A reflexão dentro de si é essencialmente este retorno. Mas esse retorno é somente o pressupor do que foi encontrado. Este movimento é um contrachoque absoluto dentro de si mesmo que resulta em que a reflexão seja determinada. Determinada, na medida em que tem uma pressuposição, inicia novamente sua movimentação, agora a partir de um imediato como de seu outro, e, assim, abre espaço para uma nova categoria, a reflexão exterior.

A reflexão exterior

A reflexão exterior é a segunda categoria da essência. Trata-se de um desdobramento do estágio em que só estavam presentes na reflexão um posto e um pressuposto decorrentes da ação da reflexão ponente, sendo que podemos seguir adiante. Partindo do posto e do pressuposto, a reflexão já é de outro tipo porque, agora, “a reflexão está determinada, na medida em que ela tem, conforme essa determinidade, uma pressuposição e inicia do imediato como de seu outro, ela é reflexão exterior” (HEGEL, 2017, p. 46). A reflexão exterior permite o surgimento de um tipo de determinação mais concreta, como o enunciado de uma lei sob a qual é possível explicar um ser. Que a base da reflexão seja um pressuposto, uma aparência, ou um ser, é tema sobre o qual não há necessidade de controvérsia, para Hegel, já que, para a reflexão exterior, tanto faz se o referente é ser ou aparência, ser ou ser posto. Para ele, “que esse pressuposto seja um negativo, ou seja, um posto, não concerne minimamente ao pressuposto” (HEGEL, 2017, p. 47). A discussão epistemológica da

garantia da objetividade que se perde no abismo entre coisa em si e fenômeno não tem solução e, para a reflexão, se torna supérflua na maneira como Hegel construiu sua categoria de base da essência. Mais do que isso ainda, a reflexão exterior é uma nova determinação da essência que dissolve o abismo que a filosofia transcendental instaurava a partir da heterogeneidade entre representação sensível e representação lógico-discursiva, tão característico das filosofias dualistas, a ponto de Adorno concluir ser essa a própria definição daquela filosofia.

> O abismo que se abriu com a separação, a filosofia enxergou-o na relação entre intuição e o conceito e tentou sempre em vão fechá-lo de novo: aliás, é por essa tentativa que ela é definida (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 31)

Na maneira como Hegel entende a reflexão, ela é uma categoria mais basilar, onde este tipo de problema ainda não se encontra presente, ao contrário, saber das diferenças entre forma e conteúdo é um problema que ainda irá aflorar e que por ora não tem de ser considerado. Para Hegel, o nível da reflexão constitui o solo homogêneo da essência, da negatividade, do idealismo. O motivo é que aquilo que numa perspectiva copernicana humana é heterogêneo, o espaçotemporal versus o discursivo, para a lógica hegeliana, é homogêneo em sua base, visto que o que se coloca como fundamento tanto para a aparência espaçotemporal quanto para a proposição discursiva são as categorias lógicas da essência, as reflexões. Esta homogeneidade do diferente explica como Hegel pode dizer na *Fenomenologia* que relacionamos a

> lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo suprassensível é, portanto, um tranquilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranquila (HEGEL, 2012, p. 119).

A marca característica da reflexão que põe é partir de um nada, da pura negatividade, e pôr nela, por exemplo, uma aparência, gerando um pressuposto. A marca mais característica da reflexão exterior é partir não do nada, mas da aparência ou do próprio ser, porque dentro da reflexão, tanto o ser imediato quanto o

pressuposto imediato servem para que uma reflexão exterior busque estabelecer ligações com eles, uma síntese. A partir deles, a reflexão exterior propõe uma nova reflexão que os eleve ao lugar de resultado do que se vê, uma lei, que explica suas potências e atualizações. Assim, "essa reflexão exterior é o silogismo no qual estão os dois extremos, o imediato e a reflexão dentro de si; o termo médio do mesmo é a relação de ambos, o imediato determinado [o particular], de modo que uma parte do mesmo, a imediatidade [a singularidade], compete somente a um extremo, a outra parte, a determinidade ou a negação [a universalidade], somente ao outro extremo" (HEGEL, 2017, p. 47). Ambas se refletem uma na outra. Que a forma do imediato seja espaçotemporal [singular] e o da reflexão dentro de si seja discursiva [universal] será uma determinação posterior da própria essência, e, mesmo assim, não resultará na instauração de um fosso intransponível entre eles porque o solo homogêneo da reflexão dá suporte a ambos. Por ora, a reflexão é a mera possibilidade lógica da homogeneidade da reflexão sem distinção formal, que só irá se reconciliar com o ser no fundamento:

> A reflexão é a mediação pura em geral, o fundamento é a mediação real da essência consigo. Aquela, o movimento de retorno para si mesmo do nada através do nada, é o aparecer de si dentro de um outro; mas porque a oposição ainda não tem nenhuma autossubsistência dentro desta reflexão, então nem aquele primeiro, o que aparece, é um positivo, nem o outro, dentro do qual ele aparece, um negativo. Ambos são substratos, propriamente apenas da imaginação (HEGEL, 2017, p. 94).

Deste modo se entende que tanto pressuposto quando lei formulada a partir da reflexão são originadas da pura imaginação. Sua verdade (ou inverdade) ainda dependerá de constatações só possíveis de alcançar por meio de categorias mais concretas. A peculiaridade da reflexão exterior é que ela parte de uma reflexão ponente que já se completou, ou seja, o imediato do qual ela parte é um ser que já está na forma de pressuposto, ou momento. Mas Hegel percebe que também se enquadram na reflexão exterior qualquer reflexão de ordem empírica ou transcendental, que se utilize do mesmo quadro categorial, embora sem ter consciência disso, o que, conforme já apresentamos, é indiferente porque "que esse pressuposto seja um negativo, ou seja, um posto, não concerne minimamente ao

pressuposto; essa determinidade pertence apenas à reflexão ponente, mas, no pressupor, o ser posto é somente como suprassumido; O que a reflexão externa determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo" (HEGEL, 2017, p. 47). O resultado na perspectiva epistemológica, entretanto, resulta totalmente distinta, sendo que a inconsciência do que ocorre em termos categoriais da essência conduz ao ceticismo porque entende como separados aquilo que na visão de Hegel já eram um mesmo junto. Assim, toda reflexão subjetiva humana sobre um fenômeno é uma reflexão exterior, motivo por que uma observação crítica a Kant e a Schelling também fará parte do capítulo. Porém, mais que isso, toda a descoberta da doutrina do Ser que ultrapassava o finito simplesmente dado também já era uma reflexão exterior, como a própria determinação do infinito, ou do ser-para-si. A consequência desta exterioridade, que lá não era imanente mas agora passará a ser, é que "o que a reflexão externa determina e põe no imediato são, neste aspecto, determinações externas ao mesmo" (HEGEL, 2017, p. 45). Na doutrina da essência, portanto, a solução ainda será insatisfatória de modo que uma solução definitiva somente surgirá na doutrina do conceito. Entretanto, é desta passagem da perda da relação necessária direta com a aparência posta pelo ser que surgiu a maior força da reflexão, ao permitir um jogo livre da explicação, e que será apropriado também pelo conceito, embora já num nível superior, o nível especulativo.

Hegel não aprofunda a explicação sobre a reflexão exterior o que parece apontar que ela surge na obra muito mais com o objetivo de crítica das filosofias dualistas da reflexão. Dois fatos corroboram esta hipótese, primeiro, que, na *Enciclopédia,* escrita quase cinco anos depois, Hegel elimina este capítulo em sua apresentação da pequena Lógica, e, segundo, o fato de que não dedica muito mais que uma página ao tema mesmo na *Lógica*, tendo dedicado um espaço um pouco maior, de uma página e meia, à crítica a Kant e a Schelling. Essa observação critica no mesmo ponto tanto a reflexão do entendimento em Kant quanto a filosofia do absoluto de Schelling, demonstrando que ambas não conseguem superar os limites de uma reflexão exterior.

Tentando apresentar de modo sumário a limitação da reflexão exterior, ele consiste em que há situações em que a permanente potência de dissolução das essências não se atualiza, quando faltam certas condições objetivas necessárias para

tanto, e surge a ilusão de que as essências são imutáveis. Isso ocorre porque, ao lado dos momentos de transição ou transformação da essência, também surgem momentos de permanência, momentos estáticos que a essência também é capaz de representar como se existisse uma potência de não mudar que resulta na manutenção estática da existência em ato, a permanência de um estado da essência. Ora, cada um desses seres deslocados de suas passagens entre um e outro estado, congelados como se nunca mais fossem mudar, são também essências, surge a ilusão de que são fixos e imutáveis. Por exemplo, a essência da água, a essência do vapor, são momentos congelados deste fluxo que a essência gerencia. Essa essência contém em si, numa forma latente, a ebulição e instabilidade característica do próprio mundo da existência finita, mas, se não for levada em consideração esta efemeridade, é possível produzir reflexões em forma de leis que representam as essencialidades como se fossem absolutamente estáveis - a aparência da água, por exemplo, ou o fato de ela ser molhada, ou sua lei de evaporar aos 100 graus. Ocorre que esse congelamento não dá conta do diverso da imediatidade, ou seja, interrompe uma discussão que deveria envolver as determinações do vapor também para chegar a uma completude da análise sobre a água. Essa interrupção se torna um problema, do qual foram as principais vítimas as filosofias da subjetividade. Só levando em conta as estabilidades, um entendimento que renegue as tensões contraditórias que desembocam no estável, tende a se prender às essências estáticas de maneira equivocada, não dialética, e passar a acreditar que o mundo das essências é um mundo das estabilidades, como o fizeram uma tradição desde Parmênides e Platão até todo o racionalismo moderno e até mesmo Kant, que recusou as aporias inevitáveis a que a análise da essência leva como se se tratassem somente de anomalias. Ele evitou de as enfrentar e simplesmente as baniu dando nome a elas de ilusão dialética. Condena-se o que não se adapta à normatividade da estabilidade à condição de exceção, contingência, caos. Esse pensamento eleva ao trono de maior referencial do saber o mecanicismo, e relega tudo o mais ao patamar do imponderável, com o que não se deve perder tempo, incluídos Deus, a moral e o pensamento de revolução. Uma prova de que o mecanicismo não dá conta dos desafios humanos já era dada até mesmo por Kant, que já percebera sua incapacidade de produção de saber frente aos desafios da teleologia, em sua incapacidade de tentar explicar um

simples pé de roseira que ao sabor do conceito livre, vai enfeitando seus ramos e folhas com pétalas, crescimento de caule ou folhas tenras.

A epistemologia da filosofia moderna também teria incorrido neste erro tanto quanto todo positivismo, de se deixar congelar na situação de reflexão externa, já que "aquela reflexão à qual Kant atribui a procura do universal para o particular dado é, como fica claro, igualmente apenas a reflexão exterior, que se relaciona com o imediato como com um dado" (HEGEL, 2017, p. 48). Faltou ao Kant da primeira crítica perceber que

> nisso está contido também o conceito da reflexão absoluta, pois o universal, o princípio ou regra e lei para o que ela progride em seu determinar, vale como a essência daquele imediato do qual se inicia, assim como esse imediato vale como um nulo e somente o retorno a partir dele, o determinar da reflexão, vale como o pôr do imediato segundo seu ser verdadeiro (HEGEL, 2017, p. 45).

Hegel parece alertar que a reflexão exterior faz o pensamento regredir à esfera do ser. Na passagem do ser para a essência, ele já antevia este risco, quando dizia da indiferença absoluta do ser que

> é a reflexão exterior que fica parada bno fato de que os específicos em si ou no absoluto são o mesmo e uno, de que a diferença deles é apenas uma diferença indiferente, nenhuma diferença em si. O que aqui ainda falta consiste no fato de que esta reflexão não seria a reflexão exterior da consciência pensando, subjetiva, mas a determinação própria das diferenças daquela unidade de se suprassumir, unidade que então se prova, assim, ser a negatividade absoluta, sua indiferença frente a si mesma, frente a sua própria indiferença, igualmente frente ao outro (HEGEL, 2016, p. 412)

Quem realiza este movimentação inequívoca é a reflexão determinante, na qual "esse ser pressuposto e ser imediato é, dele mesmo, apenas um moemtno do repelir dela, a autossubsistência originária e a identidade consigo é apenas como o ir junto consigo resultante, infinito – assim o ser está determinado para a essência, é o ser como ser simples consigo através do suprassumir do ser" (HEGEL, 2016, p. 413).

A reflexão determinante

Por não conseguir superar o imobilismo, mesmo o que Kant denominará ajuizamento determinante, para Hegel, não passa de reflexão exterior que tenta sem obter sucesso se tornar determinante, se tornar ser preenchido de essência. Pondo a essência no lugar do ser, sua deficiência consiste em que ela não põe sua determinação no lugar do outro, sendo, assim, incompleta. Falta a ela entender a síntese entre ser e essência como um silogismo completo. A completude de uma verdadeira reflexão determinante só se dá quando um universal, uma regra, um princípio, uma lei é refletida dentro de si ao mesmo tempo em que se refere ao posto porque, sendo também ponente, evidentemente, a própria reflexão também servirá de peso e medida para determinação e reposicionamento do próprio posto, e, com isso, do próprio ser. Podemos por uma ideia de que a Terra é plana, porém o surgimento de uma reflexão na forma de uma fotografia do planeta indica a esfericidade do planeta, portanto, tal reflexão transformará o posto, dando tridimensionalidade ao que porventura alguém acreditava anteriormente ser plano. A reflexão transforma o posto, assim ela é reflexão exterior e ponente ao mesmo tempo, ou seja, é reflexão determinante. Esta completude da reflexão faz com que tanto a reflexão exterior quanto o posto sejam imanentes à reflexão determinante, e não haja mais nada do lado de fora. Essa reconciliação com o ser alcançará uma configuração ainda mais determinada adiante, na categoria de fundamento, porém a base formal que permite a reconciliação será a terceira categoria da reflexão, aquele em que estão reunidas tanto a reflexão ponente quanto da reflexão exterior, em sua forma mais desenvolvida da reflexão determinante.

> Com isso, está suprassumida a exterioridade da reflexão frente ao imediato; seu pôr que nega a si mesmo é o juntar-se dela com seu negativo, com o imediato, e esse juntar-se é a própria imediatidade essencial. Portanto, está presente que a reflexão exterior não é exterior, mas sim, de igual modo, reflexão imanente da própria imediatidade, ou seja, que aquilo que é através da reflexão ponente é a essência que é em si e para si. Assim, ela é reflexão determinante (HEGEL, 2017, p. 48).

É fundamental ver a função desta terceira categoria da reflexão para entender como Hegel propôs superar o cepticismo puro que ele acredita ter contaminado o idealismo subjetivo kantiano. Enquanto o realismo dogmático entende o ser como um diretamente dado para ser pensado, e a reflexão ponente do entendimento se tranca dentro da subjetividade com seu pressuposto colocado no lugar do ser, visto que ele surge imediatamente a partir do ser, como sua aparência, a reflexão exterior constrói o pressuposto a partir de regras e formulações lógicas postas por ela para explicar o ser, a reflexão determinante tanto constrói quanto põe: "Hegel chama repetidamente a atenção para o resultado da reflexão, a unidade entre o dado e o construído… imediatidade e mediação não devem ser pensados como autônomos, senão forçosamente como superados, como momentos do conceito" (VIEWEG, 2024, p. 387). A reflexão exterior nos moldes do ajuizamento determinante kantiano não chega a tanto porque ela não é determinante, mas somente se torna determinante, pondo meramente a própria essência no lugar do ser suprassumido, portanto, não põe um pressuposto. "Por causa disso, porém, ele (o pôr do entendimento) não é a reflexão plenamente realizada, determinante" (HEGEL, 2017, p. 48). Falta a Kant aplicar a lei ao pressuposto, motivo por que ele não supera a fantasmática presença da coisa em si do lado de fora do saber e investe no conhecimento da topologia da subjetividade para tentar entender o aparelho com o qual esta coisa em si é visada, uma investigação sobre o aparelho subjetivo que Hegel julgar ser ineficaz. O limite da estratégia de Kant fica claro em sua proibição ao pensamento especulativo de que ingressasse teoricamente no mundo do suprassensível, visto que o pensamento racional sobre ele implicaria na descoberta de contradições que, para Kant, são pura ilusão que não há como resolver. Em Hegel, o ser posto deve se contrapor à essência e também ao ser aí, deve ocupar a posição de meio termo num silogismo do ser aí com a essência e da essência com o ser aí. Neste lugar de mediador, o ser posto se torna superior ao ser aí, porque o ser posto é o próprio retorno a si mesmo do ser, que servirá de base num momento posterior da obra, ao estabelecimento do conceito.

Resulta da solução hegeliana que

> a libertação da contradição da consciência implica que o pensamento puro é tanto a coisa em si quanto a coisa é o pensamento puro. Não se trata, portanto, nem de um idealismo

> subjetivo, no qual o conteúdo do saber tem apenas a determinação de um produto encerrado no interior da consciência de si e posto por meio do eu, nem de um objetivismo (realismo) do dado. O pensamento é produzido e dá a si mesmo um objeto, o pensamento como pensante (VIEWEG, 2024, p. 368).

Na *Fenomenologia do espírito,* embora não conseguisse entender por que, o entendimento percebia que existiam estes dois lados das leis, tanto sua forma discursiva quanto sua forma espaçotemporal encarnada, imanente ao que é observado. Agora sabemos que isso é resultado da reflexão determinante, aquela que pode esclarecer qual é a lei da coisa numa forma discursiva, por isso uma lei que explica o que é a força e como ela podia retornar determinando a força mesma.

> A lei está, portanto, presente de duas manerias: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força … no movimento da queda, a força é o simples; a gravidade, a qual tem como lei que as grandezas dos diversos momentos do movimento – o tempo decorrido e o espaço percorrido – se relacionam mutuamente como a raiz e o quadrado (HEGEL, 2012, p. 121).

A partir do que dizem as leis da física de Newton, que se aplicam ao pressuposto, o corpo que cai numa representação gráfica, se percebe que a aparência do gráfico se desloca tal qual um ser, descrevendo o deslocamento em seus momentos, a lei explica sua regularidade. Mas na *Lógica* é possível entender por que esses dois lados podem ser um mesmo território, pois ela estabelece que o lugar onde esta explicação e a representação do ser se encontram é a essência, a reflexão. A pitoresca movimentação da reflexão desemboca em que “a reflexão dentro de si é essencialmente o pressupor daquilo a partir do qual ela é o retorno” (HEGEL, 2017, p. 45). Assim, “o suprassumir da sua pressuposição é a própria pressuposição” (HEGEL, 2017, p. 45) já que “este retorno é somente o pressupor do que foi encontrado. Este último devém somente no fato de ele ser abandonado; sua imediatidade é a imediatidade suprassumida” (HEGEL, 2017, p. 45). A reflexão é a recursividade, ter dentro de si o que outras filosofias viam originalmente como um ser que teria de ser jogado para dentro do pensamento para constituir um mundo da representação como

puro idealismo. A crítica de Hegel não é ao idealismo mas de um descuido com seu surgimento que coloca o idealismo como um primeiro passo, sem considerar todos os desdobramentos das determinações do ser e sem considerar sua suprassunção não excludente no ser essencial. Não recusa, portanto, uma unidade idealista total, dentro da qual todos os jogos de relacionamentos, interferências e causalidades podem ser postos e compostos como leis no duplo sentido, de lei imanente e lei discursiva que a traduz.

Reflexão determinante é, portanto, dobra dentro de si na sua relação com outro, e negação que se torna igual a si mesma, que é unidade de si mesma e de seu outro e somente através disso é essencialidade. De um lado ela é ser posto, negação, mas, de outro, reflexão dentro de si, relação infinita da essência consigo mesma.

Conclusão: a essência como ambiente do idealismo

Quando a reflexão atinge sua forma mais verdadeira da reflexão determinante, esta cisão entre reflexão ponente, exterior e determinante se dissolve e só se preserva com o fim de esclarecer o processo de exposição das categorias da lógica, e também denunciar que perspectivas epistemológicas que não se atentam a este jogo de igualdades e se deixaram seduzir pelas diferenças formais, de modo que não conseguiram escapar do dilema da imediatidade e da mediação nos percursos lógicos. Vieweg compara a tentativa de Hegel de superá-los a uma navegação entre dois monstros, Cila e Caríbdis que o espreitam nos lados de um estreito.

> A *Lógica* de Hegel, em especial a *lógica da essência*, assemelha-se em alguns aspectos ao empreendimento audacioso do herói antigo: o conhecimento na *lógica*, de acordo com sua própria divulgação, não deveria cair vítima nem do redemoinho que tudo devora de Cila, como chama a imediatidade, nem dos tentáculos de Caríbdis da voraz mediação. Dois males igualmente grandes devem ser evitados, tanto a mera imediatidade unilateral quanto a mediedade unilateral, indiferença pura e diferença pura… imediatidade e mediação devem ser pensadas primeiramente como unidade essencial, em elo indissolúvel, não há nada entre o céu e a terra que não cumpra essa simbiose, e, em segundo lugar, essa identidade deve ser entendida como uma unidade que se põe (VIEWEG, 2024, p. 383).

Entendendo a divisão como momento necessário entre o indiferente inicial e o conceito conciliador que restabelece a unidade, na perspectiva de Hegel não há fissura, e saem satisfeitas as duas divindades já que a esfera da essência hegeliana une dentro dela ser e essência, depois aparência e reflexão, por fim reflexão ponente e reflexão externa como reflexão determinante que engloba todas as oposições anteriores suprassumidas dentro de si. Este fluxo torna todas as contraposições imanentes, pois todas elas constituem categorias desenvolvidas no interior da esfera da essência, portanto todas reciprocamente relacionadas, assim como ainda na esfera da essência se conectarão ainda categorias como existência, efetividade, substância, identidade, diferença, contradição, entre outras categorias importantes da tradição filosófica. Marcuse diz que "o sentido original destes princípios e seu conteúdo objetivo real são uma descoberta da lógica hegeliana… o pensamento só é verdadeiro quando se adapta ao movimento concreto das coisas, seguindo rigorosamente as fases diversas deste movimento" (MARCUSE, 1969, p. 138). Mas em outras perspectivas epistemológicas, como o kantismo, o ceticismo ou a filosofia da natureza de Schelling, a cisão se engessa e resulta em dois opostos irreconciliados, de modo que, "o pensamento se torna falso assim que se afasta do processo objetivo e, por amor e precisão e estabilidade espúrias, procura simular rigor matemático" (MARCUSE, 1969, p. 138). Vimos que o problema merece tal reprimenda de Hegel que ele dedicou a única observação do capítulo da reflexão para fazer uma crítica da reflexão exterior congelada.

Em linhas gerais, diz ali que Kant tomou a reflexão num sentido subjetivo, distinguindo uma faculdade de julgar determinante (Primeira crítica) e uma faculdade de julgar reflexionante (Terceira crítica). Aqui na Lógica, Hegel não trata da reflexão da consciência nem do entendimento, mas sim da reflexão em geral. Mas abstraída esta diferença, é claro que o ajuizamento reflexionante é o que Hegel chama de reflexão exterior, que se relaciona com o imediato como com um dado. Ela pensa o particular como contido sob um universal. Mas Kant não percebeu que a lei, a regra, é o refletido dentro de si, a essência ou o essencial, ou seja, a reflexão absoluta, pois o universal, a regra e lei para onde o juízo reflexionante progride vale como a essência daquele imediato do qual se inicia, assim como esse imediato vale como um nulo e somente o retorno a partir dele, o determinar da reflexão, vale como o pôr do imediato

segundo seu ser verdadeiro. Portanto, se equivocou ao eleger o juízo determinante como o único digno do saber teórico com base em sua condição a priori.

Hegel critica também Schelling nesta observação, dizendo que a filosofia do absoluto também elegeu Kant como inimigo, no que acertou, porém, acreditou superar o problema da reflexão exterior ao substituir seu funcionamento subjetivo por um objetivo, que não deixa também de ser reflexão externa. Sua diferença consiste em partir de um imediato dado a ela estranho que receberia conteúdo e matéria de fora e seria puro movimento de não se sabe o quê, a figura de um tiro de pistola ou de um gato pardo visto ao anoitecer com os quais Hegel exemplificou os problemas do idealismo objetivo. Recai no mesmo erro da visão kantiana porque são determinações refletidas do ser em e para si, mas não passam para seus contrapostos, aparecem antes como absolutas, livres e indiferentes umas frente às outras, sem dialética.

Ainda a título de conclusão, é importante destacar que, apesar de ser a categoria de base com que se resolverão diversos problemas filosóficos, esta categoria de reflexão ainda é pouco determinada e insuficiente para diversos usos, insuficiência que atinge até mesmo toda a esfera da essência. Apesar de ser necessário desenvolver e se apoiar sobre a essência, o mais importante da solução hegeliana é transmitir o estágio mais desenvolvido do saber para outra esfera, a do conceito, porque o que acontece no nível da essência desemboca inevitavelmente em contradições. Não se compreenda mal essa afirmação. Isso não quer dizer que não tenhamos de passar pelas contradições para atingir o âmbito do conceito, que pudéssemos evitá-lo. Isso não funciona assim, porque o verdadeiro é justamente o resultado desse percurso. Mas Hegel denuncia que não podemos parar na esfera da essência, como fez o idealismo crítico de Kant e recuar assustado frente às contradições, o denunciando como consequência da própria falsidade da subjetividade com que Kant demarcara o próprio fenômeno.

Cabe, talvez, ainda, destacar um ponto que já pode ter chamado atenção no que se falou até agora da essência, mesmo que não houvesse espaço para desenvolver melhor no corpo do ensaio. Visto que a essência, como um substrato, não se limita mais a um ser, mas sim envolve uma negação absoluta de todas as determinações do ser e de seus outros, deve-se destacar que essa negatividade vai bastante além do próprio ser isolado, visto que, como negação absoluta de todas as

determinações, a essência também é negação de todos os seres em conjunto, em sua totalidade comunitária como um sistema, como totalidade lógica idealista, como cosmos. Analisando a "Doutrina da essência", Taylor diz que

> neste livro, o foco de aplicação das categorias se deslocará (sem que Hegel se dê o trabalho de anunciar isso) da coisa particular para a qual estava dirigido no Ser e que ainda pode ser observada nas partes iniciais da Essência para o sistema de coisas interconectadas em última instância, para todo o sistema da realidade como totalidade, da qual temos um antegosto na Infinitude. Com efeito, no final, é unicamente o todo que revela a necessidade autossuficiente (TAYLOR, 1975, p. 189).

Não concordamos com Taylor na afirmação de que a transição não tenha sido anunciada, visto que é possível identificar muito bem esta transição na passagem da coisa em si para a existência no interior da doutrina da essência. Porém, a marca dessa esfera é a inclinação no rumo da totalidade, o que, somado com sua total negatividade, levou Hegel, não por coincidência, a determinar a última categoria da essência, em que a essência se encontra em sua forma mais desenvolvida, como a substância numa perspectiva spinozista, ou seja, a substância como uma totalidade que é causa de si mesma, em relação à qual todo e qualquer existente é somente uma modalidade, resultado de uma negação da totalidade, uma determinação, sendo, portanto, também uma negação da negação. À diferença de Spinoza, porém, para Hegel essa substância não é um Deus de agir cego, mas tão somente uma categoria lógica que ainda exige desenvolvimento. Sendo totalmente negativa, essa essência absoluta ou indeterminada contém e determina todos os fluxos em potência do ser que são dependentes dela, mas por ser uma esfera ainda objetiva, paga o preço de não contar com liberdade, a maior crítica de Hegel a Spinoza, que explicita a falta de uma doutrina do conhecimento que consolide uma lógica subjetiva. Esse substrato totalizante é capaz de determinar objetivamente cada ser segundo uma necessidade de suas potências, que se tornam ato se forem dadas determinadas condições que também são constituintes dessa totalidade, estabelecendo um imenso determinismo. Por outro lado, a solução da essência como origem dos modos coloca a essência em seu devido lugar de superioridade em relação à esfera do Ser, uma esfera de pura abstração, e também recai num monismo que supera os dualismos, embora, para

Hegel, a superação efetiva só se dá na esfera do conceito, quando o próprio monismo da essência ganha uma formulação triádica e se reconcilia definitivamente com o dualismo de essência e ser, ou seja, sem negar a necessidade desta separação provisória.

As outras abordagens teóricas da epistemologia são inferiores ao monismo spinozista, porque se abraçam às reflexões externas, já que falta a elas, em geral, aquela que constitui uma das categorias fundamentais da essência para Hegel, a contradição, uma categoria com a qual as filosofias estacionadas na esfera da essência não sabem lidar ou lidam mal, em Kant, por exemplo, na forma de aporias que indicariam ilusão da razão. A necessidade inevitável de incorporar a contradição em reflexões determinantes para atingir a verdade mais elevada decorre de que ela acompanha a própria movimentação do ser quando o observamos sem ter medo de encarar as contradições presentes nele. A essência numa perspectiva não hegeliana é a esfera em que as contradições mais estão presentes, porém, numa esfera onde elas permanecem congeladas em determinações opostas, aporias, apresentadas como dualismos insuperáveis, finito-infinito, identidade-diferença, causa-efeito, essência-existência. Para Hegel, o motivo de o dualismo vir a tona é que o próprio mundo é contraditório, mas o entendimento subjetivo humano não quer reconhecer essa contraditoriedade, e tenta engessar as contradições em dois polos separados, muitas vezes, denunciando um deles como falso e optando pela solução de um polo só cujo fator determinante seria a prova da conformidade ao fenômeno empírico. Fazer esse ingresso na reflexão exterior é sem dúvida um primeiro passo importante.

> O conhecimento lida com aparências, visando a ultrapassá-las. Tudo, diz-se tem uma Essência, isto é, as coisas realmente não são o que mostram ser imediatamente. Há algo mais a ser feito do que meramente vagar de uma a outra qualidade simplesmente avançando do qualitativo ao quantitativo, e vice-versa; algo existe de permanente nas coisas, e isto que é permanente é, em primeira instância, sua Essência (MARCUSE, 1969, p. 140).

Porém, só o ingresso no universo das essências se mostra insuficiente, porque evita prosseguir de modo especulativo ao atingir tais estabilidades e se agarrar a elas

numa imobilidade, o entendimento tem de rejeitar a realidade porque ela (a realidade) pede categorias do movimento para ser entendida plenamente.

> Como desde logo resultará mais precisamente na reflexão determinante, as determinações refletidas são de outra espécie do que as determinações meramente imediatas do ser. Admitem-se mais facilmente estas últimas como transeuntes, meramente relativas, como estando na relação com outro; mas as determinações refletidas têm a forma do ser em e para si, elas se fazem valer, por conseguinte, como as determinações essenciais, e, em vez de serem tais que passam para seus contrapostos, aparecem, antes, como absolutas, livres e indiferentes umas frente às outras. Elas, por conseguinte, resistem obstinadamente a seu movimento; o ser das mesmas é sua identidade consigo dentro de sua determinidade, segundo a qual, muito embora se pressuponham reciprocamente, mantêm-se pura e simplesmente separadas dentro dessa relação (HEGEL, 2017, p. 49).

Portanto, na reflexão determinante hegeliana já está presente e reconciliada a contradição em seu nível mais básico lógico. Ela se mostra como o recurso lógico que permite a superação das aporias. Esta figura está na reflexão determinante, a qual se mostra como a categoria que permite superar o engessamento estático, que servirá de base para surgirem categorias mais determinadas da produção de conhecimento como a própria contradição e o conceito. No modo como Hegel pensou a reflexão determinante, todas as propostas epistemológicas anteriores à hegeliana, mesmo que tenham falado em razão suficiente ou ajuizamento determinante, nunca teriam chegado a esta categoria. Fecha-se assim com essa categoria uma espécie de exposição integral do que seria o ponto de partida da essência, a essência como reflexão dentro dela mesma, autocentralidade que será devidamente desenvolvida ainda em mais dois capítulos sobre as essencialidades e o fundamento, para depois se desdobrar em mais duas seções, existência e efetividade.

Formulado em termos sumários, o que se viu neste capítulo foi o ciclo das figuras da aparência, primeiro (1), “a aparência é o mesmo que a reflexão; mas ela é reflexão enquanto imediata” (HEGEL, 2017, p. 42). Na maneira como Hegel formula esta passagem dialética, vem em segundo (2) lugar, que “a aparência que foi para dentro de si e que, com isto, tornou-se estranha à sua imediatidade, temos a palavra

da língua estrangeira, a reflexão" (HEGEL, 2017, p. 42). Surge assim a primeira categoria da doutrina da essência. Mas esta reflexão se dá inicialmente como ponente (3) ela põe dentro de si mesma como negativo a própria aparência do ser, e isso fará com que a própria reflexão tenha também um ser próprio determinado, por contar com seu interior como posto, o que gera, quando o olhamos como um imediato, um pressuposto (4), aquilo de onde a aparência é um retorno imediatamente, ou aquilo que já está posto e a partir do que podem ser criadas novas reflexões. Quando surge uma reflexão a partir do pressuposto, que "não é o ser de um ser, mas o nada de um nada, e o fato de ser a negação de um nada constitui o ser" (HEGEL, 2017, p. 42), atua uma nova categoria, a da reflexão exterior (5), que pode se iniciar de um pressuposto assim como do ser imediato, seja do ser-aí (na perspectiva epistemológica tradicional) seja do ser pressuposto (visão hegeliana), por isso a reflexão é um externo dele (do ser-aí ou do pressuposto, isso é indiferente), seja ele um ser simplesmente, seja ele uma reflexão posta, porque "ao ser-aí corresponde, na esfera da essência, o ser posto" (HEGEL, 2017, p. 49). Num desdobramento em uma categoria posterior mais determinada, do fundamento, se constatará que "a determinação de reflexão (6)… tem por esse fundamento o ser refletido dentro de si mesmo. O ser posto se fixa até tornar-se determinação" (HEGEL, 2017, p. 50). Mas a reflexão exterior resulta em aporias congeladas, fato por que falta, para que se atinja a determinação de reflexão, que se reconciliem seus dois lados, que inicialmente se diferenciavam, portanto a determinação de reflexão "é o ser posto, a negação como tal; em segundo lugar, ela é a reflexão dentro de si" (HEGEL, 2017, p. 50), situação na qual passa a ser reflexão determinante (7) no sentido hegeliano. Esse duplo caráter da determinação de reflexão desenvolvida faz com que ela sirva de termo médio num silogismo que teria por extremos a essência e o ser-aí. Assim, a reflexão determinante será aquela que tanto permite pensar juízos sintéticos a priori kantianos que se confirmam nos fenômenos observados de modo subjetivo, quanto será o que permite construir máximas da reflexão subjetiva com base nas quais se pode fazer avançar tanto o conhecimento de um saber sobre a arte quanto sobre os organismos naturais, na perspectiva kantiana da terceira Crítica. Mas em seu sentido hegeliano servirá ainda de base para que uma conciliação entre as antinomias naturalmente decorrentes do

uso da razão pura saltem para uma determinação ainda mais elevada, do conceito e da ideia da razão em seu uso especulativo.

Desta maneira, a esfera da essência estará superada, porém se consolida como passo necessário para superação dos limites da epistemologia anterior, inclusive a kantiana. O lugar onde as implicações subjetivas humanas epistemológicas deste tema foi tratado, foi a Fenomenologia,

> Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. Não o fenômeno do modo como é jogo de forças, mas o jogo das forças em seus momentos absolutamente universais, e no movimento deles: de fato, o entendimento só faz experiência de si mesmo… (HEGEL, 2012, p. 132).

A grande descoberta da reflexão no modo como Hegel a apresenta é que

> descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo suprassensível como o verdadeiro. Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento em que a verdade tem sua essência (HEGEL, 2012, p. 116).

Na doutrina da essência Hegel vai introduzir categorias lógicas, como identidade, diferença, contradição, existência, necessidade, efetividade, entre outras, para expor numa lógica objetiva, absoluta, não limitada ao que é humano, que explique a forma como essas categorias funcionam dentro desta nova perspectiva relacional da aparência com a reflexão. Essa imensa esfera lógica em que a negatividade pura do finito, da contradição não resolvida, ampliam nossa capacidade de reflexão, leva a essência, para além de uma condição puramente amarrada, espaçotemporal, refém das aparências, para constituir uma unidade aparência-reflexão, abrindo todo um campo para produção de proposições a respeito do que já “passou, mas ser que passou atemporalmente” (HEGEL, 2017, p. 31). Hegel não precisa separar espaçotemporal e discursivo porque ele coloca como fundamento de ambos as mesmas categorias lógicas da reflexão. Por isso a brincadeira do título do presente artigo, de que Hegel reuniu neste chão lógico espaçotemporal e lógico/discursivo, aquilo que Kant quer separar.

Bibliografia

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARANTES, Paulo. *Hegel, a ordem do tempo.* São Paulo: Hucitec e Polis, 2000.

HEGEL, George. *Ciência da Lógica.* Vol. 2. A doutrina da essência. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica.* Vol. 1. A doutrina do ser. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.

_____. Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura***.** Col. Os Pensadores. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica da razão pura***.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9 Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Crítica da faculdade de julgar***.** Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Ed. São Francisco, 2016.

MARCUSE, Herbert. Hegel's ontology and the theory of historicity. Massachusettes Institut of Thechnology, 1987.

_____. Razao e revolução. Rio de Janeiro: Ed. saga, 1969.,

VIEWEG, Klaus. Hegel: o filósofo da liberdade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2024.

44. Uma introdução à lógica da essência

An introduction to the logic of essence

https://doi.org/10.36592/9786554602655-44

Carlo Paim Peralta[1]

Resumo: O presente artigo consiste na transcrição, discretamente expandida, da minha palestra no I Congresso Online FILORED. Nosso objetivo com este estudo foi introduzir a Doutrina da Essência, segunda parte da Lógica de Hegel, por meio de uma exegese dos textos da *Ciência da Lógica* e da primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Para isso, iniciamos caracterizando a Lógica hegeliana diferenciando-a da lógica formal, identificando o seu objeto de estudo e a sua tarefa geral, e expondo os seus momentos metódicos e as esferas em que ela se divide. Em seguida fizemos uma reconstrução da transição da esfera do ser para a da essência através da medida, última seção da Doutrina do Ser. Por fim, partimos para a apresentação propriamente dita da Doutrina da Essência, salientando o seu papel no plano geral da *Ciência da Lógica*. Como resultado, concluímos que a esfera da essência é incapaz de realizar a tarefa geral da Lógica pois nela o conceito permanece como algo diferente de si mesmo, como algo externo ou como um outro, mas que ela permanece fundamental ao desenvolvimento lógico-especulativo por ser a esfera intermediária em que se introduz a mediação, sem a qual não se poderia alcançar o verdadeiro.
Palavras-chaves: Hegel. Ciência da Lógica. Dialética. Essência. Conceito.

Abstract: This article is a slightly expanded transcription of my presentation at the I FILORED Online Congress. The objective of this study was to introduce the Doctrine of Essence, the second part of Hegel's Logic, through an exegesis of the texts of the *Science of Logic* and the first part of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. To this end, we began by characterizing Hegelian Logic, differentiating it from formal logic, identifying its object of study and its general task, and exposing its methodical moments and the spheres into which it is divided. We then reconstructed the transition from the sphere of being to that of essence through measure, the last section of the Doctrine of Being. Finally, we moved on to the actual exposition of the Doctrine of Essence, highlighting its role in the general plan of the *Science of Logic*. As a result, we concluded that the sphere of essence is incapable of performing the general task of Logic because in it the concept remains as something different from itself, as something external or as an other, but that it remains fundamental to logical-speculative development because it is the intermediate sphere in which mediation is introduced, without which the true could not be attained.
Keywords: Hegel. Science of Logic. Dialectics. Essence. Concept.

[1] Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). ORCID: https://orcid.org/0009-0006-4031-0144. Email: carlopaimperalta@gmail.com.

Introdução

A *Ciência da Lógica* de Hegel tem a fama de ser um dos textos mais desafiadores da filosofia. A razão desta reputação fica clara quando lemos a Doutrina da Essência, que, segundo o seu próprio autor, é a parte mais difícil da obra (Enc., §114). Dentre os motivos para tamanha obscuridade, pode-se citar a linguagem muito específica, quase impenetrável, em que ela é escrita. Para o leitor não se perder ao longo do caminho, seria conveniente ter em mente o seu plano geral, como um mapa para se guiar no labirinto. Infelizmente, não sou um cartógrafo suficientemente capacitado para tal trabalho. Ainda assim, compartilho aqui algumas ideias que, espero, sirvam como uma abordagem inicial que ajude a organizar as ideias e tornar a obra um pouco mais acessível. O presente artigo consiste na transcrição da minha apresentação oral no I Congresso Online FILORED[2], apenas acrescida de uns poucos parágrafos e discretamente modificada para se adequar à forma escrita.

A tarefa geral da Lógica de Hegel

A todo momento, basta estarmos de olhos abertos para que nos deparemos com um mundo cheio de objetos ao nosso redor. No dia-a-dia nós tendemos a considerar que experienciamos tudo isso diretamente através das sensações. Dificilmente nos ocorre que, para termos experiências, também são necessários conceitos universais advindos do nosso pensamento. Não me refiro apenas aos conceitos empíricos através dos quais eu chamo as coisas que vejo diante de mim de “mesa”, “livro” e “lápis”; para que experienciemos minimamente aquilo que percebemos, são imprescindíveis conceitos ainda mais básicos, tais como “algo”, “limite”, “causa” etc. Estes conceitos são o que Hegel chama de “determinações do pensar, das quais nós fazemos uso em toda a parte, que nos saem da boca a cada

[2] I. FILORED-Online-Kongress: Hegel und Lateinamerika – Rezeption und Hermeneutik, 2025. FILORED Deutsch-lateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie é uma associação que reúne universidades alemãs e latino-americanas para o desenvolvimento de pesquisa centrada no campo da filosofia clássica alemã. Agradeço ao Grupo Hegel de Porto Alegre e especialmente aos seus professores coordenadores, Agemir Bavaresco e Adilson Feiler, pelas discussões que enriqueceram o este estudo.

proposição que falamos" (CL I, p.33). Estas determinações são as categorias que estruturam nossa consciência, nossa linguagem e tudo o que percebemos, pois a inteligibilidade da nossa experiência repousa sobre elas, e sem elas não teríamos mais do que um fluxo caótico de sensações (cf. HOULGATE, 2006, 9ss).

> A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele [o ser humano] em geral um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, mais precisamente: o mesmo é sua própria natureza peculiar. (CL I, p. 32)

As determinações de pensamento são categorias que podem ser encontradas na linguagem, mas que nos são tão familiares que pode parecer desnecessário refletirmos sobre elas, como se não fosse razoável questioná-las. Mas, ao negligenciar o exame delas, "[a] atividade do pensar que nos impregna todas as representações, finalidades, interesses e ações [...] opera de modo inconsciente" (CL I, 37), e nós podemos acabar presos em uma rede de categorias inapropriadas.

Como, então, devem ser concebidas as determinações mais básicas do pensamento? Hegel encarou esta questão na sua *Ciência da Lógica*, buscando examinar essas categorias que nós frequentemente adotamos de maneira irrefletida, bem como desenvolvê-las uma a partir da outra. Neste "estudo sistemático do processo que caracteriza todo pensamento racional" (BURBIDGE, 2006, p. 13) consiste o "empreendimento lógico supremo", com o qual ele pretende

> [p]urificar essas categorias, que são ativas apenas de modo instintivo e, primeiramente, [são] trazidas à consciência do espírito como isoladas e, com isso, de maneira variável e confusa e lhe concedem, dessa maneira, uma efetividade isolada e incerta e elevar o espírito nas categorias à liberdade e à verdade. (CL I, p. 38)

Mas esta obra não é um tratado sobre lógica *formal*, que lida apenas com as formas do pensamento em geral abstraídas de qualquer conteúdo. Não que Hegel despreze este tipo de lógica, na verdade ele considera que ela seja uma forma de pensar seja satisfatória para se lidar com os objetos que nós experienciamos

cotidianamente, e exalta a sua função na formação do indivíduo e o papel fundamental que ela exerce para as ciências particulares (Enc., §8, §20). O problema é quando não se reconhece que a lógica formal é *limitada* (Enc., §20, adendo, §24, adendo 3), pois ela não dá conta dos objetos com os quais a filosofia lida, como a liberdade, o espírito, e a verdade (Enc., §8, §10).

Pode-se ter uma amostra disso analisando a fórmula que diz que a verdade é adequação do pensamento à coisa. Nela está suposto, por um lado, que o pensamento é algo insuficiente, que é *apenas* um pensamento, no sentido pejorativo de ser algo apenas subjetivo, arbitrário e contingente. Por outro lado, o objeto é pressuposto como algo autossuficiente, i.e., que é efetivo e verdadeiro *independentemente* do pensamento. O problema é que neste cenário o pensamento está fadado a jamais alcançar o objeto que lhe é contraposto, pois este está posto em uma esfera separada, além do pensar, permanecendo como uma coisa em si incognoscível (CL I, p. 46-7; Enc., §19, adendo 2). Assim, como esta lógica só se ocupa da forma do conhecimento, ela só é capaz de alcançar uma certeza subjetiva, mas, já que não se envolve com nenhum conteúdo, ela não é capaz de alcançar a verdade objetiva. Portanto a lógica formal separa forma e conteúdo, sujeito e objeto, e, por fim, certeza e verdade.

Para Hegel, a verdade só pode ser alcançada através do pensamento *puro*, livre de toda a sensibilidade, então ele procurou desenvolver uma lógica especulativa que não lida com intuições e nem com representações, mas sim com o conteúdo conceitual produzido pelo próprio pensamento e com o qual ele se desenvolve imanentemente (Enc., §19, §24). Assim, a *Ciência da Lógica* é a exposição da Lógica enquanto ciência filosófica cujo objeto são as determinações do pensamento. Isto significa que nela se pensa conceitualmente a respeito dos conceitos do pensamento; ela é a ciência em que o pensamento pensa a si mesmo:

> Quanto ao *começo* que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o *pensar* [mesmo]. (Enc., §17; cf. tb. CL I, p. 45)

Conceber sujeito e objeto como contrapostos pode até ser útil para a vida cotidiana, mas impede o acesso à filosofia (CL I, p. 47). Como a Lógica opera livre dessa oposição[3], ela é capaz de identificar certeza e verdade. Mas aqui a noção de verdade não é concebida como adequação do pensamento à coisa, e sim como *concordância de um conteúdo consigo mesmo*.[4] Hegel nos dá alguns exemplos de o que isso significa. É como quando nós dizemos que "uma pessoa é um amigo de verdade", "uma obra é arte de verdade", ou que "um governo é um estado de verdade". Portanto verdade neste sentido significa que um conteúdo é *bom*, na medida em que ele realiza ou concorda com o seu conceito.

Aplicando isso ao conteúdo da Lógica, que já é conceitual, temos que ele será verdadeiro se for o conceito que concorda consigo mesmo, ou o conceito *em si* e *para si*. "É mesmo esse seu [i.e., da filosofia] único fim, agir e meta [*ihr einziger Zweck, Tun und Ziel*]: alcançar o conceito de seu conceito, e assim a seu retorno [sobre si] e à sua satisfação" (Enc., §17), e "[a] consideração da verdade, no sentido aqui explicado – o da concordância consigo mesmo – constitui o interesse próprio do lógico [*das eigentliche Interesse des Logischen*]", então "A tarefa da Lógica [*Das Geschäft der Logik*] pode também exprimir-se assim: as determinações de pensamento nela são consideradas enquanto são capazes de apreender o verdadeiro" (Enc., §24, adendo 2). Por fim, em conexão com o supracitado "empreendimento lógico supremo" de purificar as categorias que nós geralmente empregamos de modo instintivo e inconsciente, Hegel também diz:

> Ora, a tarefa da Lógica [*das Geschäft der Logik*] consiste justamente apenas em mostrar os pensamentos simplesmente representados, e como tais não-conceituados e não-demonstrados, como de graus do pensar que a si mesmo se determina; e desse modo aqueles pensamentos são, ao mesmo tempo, conceituados e demonstrados (Enc. §121, adendo).

[3] Não me será possível desenvolver este ponto aqui, mas Hegel concebe a Lógica como operando sem pressupor aquilo que ele chama de a "oposição da consciência", ou seja, a forma de a consciência se relacionar com o seu objeto contrapondo-se a ele. A superação desta posição pode ser encontrada na *Fenomenologia do Espírito*, ou no item Conceito Preliminar da Lógica da *Enciclopédia*. Cf. CL I, p. 70ss

[4] Neste sentido, Hegel diferencia "verdade" de "exatidão". Cf. Enc., §172, adendo.

Portanto a Lógica tem como tarefa geral examinar as determinações de pensamento e descobrir se elas são capazes de apreender o verdadeiro, ou o conceito em si e para si. Ela não inicia diretamente pelo verdadeiro. Em vez disso, nela se "visa à exigência da *realização do conceito* em geral" através de um conteúdo que "deve ser certificado como algo verdadeiro ou correto" (CL III, p. 318). Para isso, o pensamento resgata aquelas categorias que estão depositadas na linguagem e *verifica* se elas são verdadeiras:

> a verdade, justamente como tal, tem de verificar-se; verificação que aqui, no interior do lógico, consiste em que o conceito se mostre como o que é mediatizado por si mesmo e consigo mesmo, e por isso, ao mesmo tempo, como o verdadeiramente imediato. (Enc., §83)

O processo de se verificar se as determinações de pensamento são mediatizadas apenas por si mesmas se desdobra em três momentos metódicos. O primeiro é o momento *abstrato* ou do *entendimento*, em que se assume uma determinação "como [se fosse] para si subsistente e essente" (Enc., §80).

O segundo é o momento *dialético* ou *negativamente racional*, em que o pensamento reflete sobre a determinação e a leva até as suas últimas consequências: "[a] dialética (...) tende justamente a considerar as coisas em si e para si; e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento" (Enc., §81), "o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição" (Enc., §11). Ao se debruçar sobre a primeira categoria, o pensamento descobre que ela, em vez de ser mediada apenas por si, implica na sua própria negação – a *primeira negação* –, que é uma segunda categoria que lhe é contrária. Assim, o que se tem é uma situação contraditória em que duas categorias contrárias se implicam mutuamente; e como elas não são mediadas por si mesmas, não são verdadeiras.

O terceiro momento é o *especulativo* ou *positivamente racional*, em que se consegue evitar que este resultado seja completamente nulo, pois se supera a contradição a que o entendimento levou. Em vez de considerar a contradição como

algo impensável, o pensamento agora a toma como a fonte dialética do seu movimento rumo ao verdadeiro.

> A única coisa *para ganhar a progressão científica* (...) é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente o positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da Coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada. (CL I, p. 57)

Aquelas duas determinações que estavam dialeticamente relacionadas não são abandonadas, mas reconsideradas como momentos de uma terceira categoria, mais ampla que as anteriores, e que tanto as conserva como diferentes quanto supera o seu caráter contraditório – num movimento que Hegel chama de *suprassunção*: "[o] *segundo negativo*, o negativo do negativo, ao qual nós chegamos, é aquele suprassumir da contradição" (CL, v. 3, p. 325). Esta nova categoria é resultado e portanto mediada pelas duas anteriores; mas, como estas permanecem conservadas como os seus momentos constitutivos, então ela é mediada apenas por si mesma.

Assim se fecha um círculo traçado pelo movimento do pensar: iniciando com uma primeira categoria, imediata, passando para uma segunda categoria, mediada por outro, e por fim alcançando uma terceira categoria, mediada apenas por si, e, portanto, igualmente imediata, que também será verificada enquanto verdadeira ou não. Se não for verdadeira, ela iniciará o tracejar de um novo círculo; se for, será "o todo [que] se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular" (Enc., §15). A força propulsora deste movimento é a contradição do momento dialético.

> O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito. (Enc., §81)

Mas não se deve iniciar aleatoriamente, por uma categoria qualquer, tampouco se deve iniciar simplesmente pressupondo uma categoria específica de maneira

acrítica. Em vez disso, deve-se iniciar criticamente, sem pressupor nada determinado, portanto, pelo pensamento vazio, sem nenhuma determinação, pela determinação mais abstrata, que é identificada com a categoria do *ser indeterminado*. Esta é a primeira categoria considerada pelo pensamento em seu percurso lógico, que ao longo deste caminho percorrerá três esferas conceituais, que correspondem aos três volumes da *Ciência da Lógica*. A primeira é a Doutrina do Ser, em que o pensamento *passa* por determinações que apreenderiam o conceito enquanto *imediato*, mas esta esfera só contém o conceito *em si*. A segunda é a Doutrina da Essência, onde o pensamento vai *aparecendo* progressivamente em determinações que apreenderiam o conceito enquanto *mediatizado* por algo *externo* a ele, mas ela contém apenas o conceito *posto* como um *ser aí* no qual ele ainda não é *em si* e *para si*. Estas duas primeiras esferas são demonstradas como unilaterais e inaptas a apreender o verdadeiro, mas no percurso Lógico elas *retornam* à sua unidade original, que é o conceito. Na Doutrina do Conceito o pensamento se *desenvolve* em determinações que não são nem unilateralmente imediatas, nem mediatizadas, pois nelas o conceito é verdadeiramente imediato justamente por ser mediado apenas por si mesmo, ela contém o conceito *em si* e *para si* no seu *ser aí*.

A Transição do ser para a essência

A Lógica inicia com o pensar conceituante considerando as determinações conceituais imediatas da esfera do ser. Nesta esfera o processo dialético consiste simplesmente no *passar* de uma determinação para outra. De maneira geral, ele inicia com as categorias da qualidade, que passa para a quantidade, que, por sua vez, passa para a medida.

O ser alcança a sua determinação completa quando ele se determina como medida. Uma medida é uma unidade de qualidade e de quantidade, ou um *quanto qualitativo* (Enc., §107). Pelo seu aspecto de ser uma quantidade, ela pode aumentar e diminuir; contudo, isso a leva ir além da sua própria qualidade, ou seja, a natureza quantitativa da medida ultrapassa os limites da sua própria determinidade qualitativa. E assim, através dessa suprassunção quantitativa, por assim dizer, a medida passa para aquilo que está além do seu limite qualitativo, que Hegel chama de o sem medida.

Mas este sem medida para o qual se avançou não é apenas quantitativo; ele também tem um aspecto qualitativo, portanto ele mesmo é uma unidade de qualidade e quantidade, ele mesmo é uma medida (Enc., §109).

Então a medida tem a seguinte dinâmica: (i) primeiro, devido à sua natureza quantitativa, ela se suprassume no sem medida; (ii) então, pela restauração da sua qualidade, o sem medida se suprassume novamente como uma medida; (iii) finalmente, esta nova medida vai fazer o mesmo movimento, e assim ao infinito, num processo que Hegel chama de "o progresso infinito da medida" (na Lógica da *Enciclopédia*), ou de "o progresso infinito da linha nodal" (na *Ciência da Lógica*) (Enc., §109).

O movimento de toda a esfera do ser culmina nessa situação caótica da medida, e ela não pode ser resolvida dentro desta esfera. A superação deste caos incessante só é possível com o reconhecimento de que por trás desse *passar* infinito de uma determinação imediata para a outra há um *substrato* que é a unidade delas, a totalidade que as contém.

> Esse passar do qualitativo e do quantitativo um para o outro ocorre no terreno da unidade deles, e o sentido desse processo é apenas o ser aí, o mostrar ou pôr de que, do mesmo passar, está no fundamento um tal substrato, que seria a unidade deles. (CL I, 401)

Na Lógica da *Enciclopédia* se passa diretamente deste substrato para a essência:

> Quando as duas [a qualidade e a quantidade], no processo da medida, passam uma para a outra, então cada uma das duas determinações torna-se apenas o que já é em si, e agora obtemos o ser negado em suas determinações — o ser suprassumido, em geral — que é a essência. Na medida, já estava em si a essência, e seu processo só consiste em pôr-se [tal] como é em si. (Enc., §111)
>
> Também não está tudo resolvido com o simples circular de uma qualidade para outra, do qualitativo para o quantitativo, e vice-versa; mas há nas coisas algo permanente, e este é, antes de tudo, a essência. (Enc., 112)

Já na Ciência da Lógica, a passagem do substrato para a essência vai ser mais esmiuçada. Este substrato vai ser identificado como a indiferença, e culmina na

indiferença absoluta como a última determinação do ser antes de ele passar para a essência. Similarmente, a indiferença absoluta é a unidade na qual todas as determinações do ser estão suprassumidas. Hegel salienta que ela ainda faz parte da esfera do ser porque ela mantém toda diferença como externa, e, justamente, a superação dela se dá quando se reconhece "aquilo o que a indiferença é de fato, ela é relação negativa simples e infinita consigo, sua incompatibilidade consigo mesma, seu repelir de si mesma" (CL I, 412). Assim, a indiferença passa a ser a unidade que, *em si*, se relaciona negativamente consigo mesma, ela *se repele de si*; e que, para si, tem as determinações como seus *momentos repelidos*:

> [A]s determinações, repelidas como tais, não pertencem agora a si mesmas, não emergem em autosubsistência ou exterioridade, mas são como momentos [...] Doravante, elas são, em vez de entes, como [eram] em toda a esfera do ser, pura e simplesmente apenas como postas, pura e simplesmente com a destinação e o significado de estarem relacionadas com sua unidade, com isso, cada uma, com sua outra e com sua negação – designadas com essa sua relatividade. [...] [A]ssim, o ser está determinado para a essência, é o ser como ser simples consigo através do suprassumir do ser. (CL I, 412)

Em resumo: O ser alcança a sua determinação completa na medida (Enc., §107); a negação da medida foi o sem medida (Enc., §110); e "a afirmação enquanto negação da negação" se dá com o progresso infinito da medida e o substrato, ou a indiferença absoluta (Enc., §111). Desta forma as determinações do ser são suprassumidas, dando lugar à lógica da essência.

A Lógica da Essência

Após considerar as determinações imediatas da esfera do ser, o pensamento concluiu que elas não são capazes de apreender o verdadeiro, ou o conceito que é em si e para si. Mas isso não significa a completa frustração do empreendimento da Lógica. Em vez disso, este resultado conduziu o pensamento à "pressuposição de que atrás desse ser ainda está algo diferente do próprio ser, [e] de que esse pano de fundo constitui a verdade do ser"; portanto, resultou que "A verdade do ser é a essência" (CL II, p. 31).

O pensamento agora pretende partir do ser imediato e, através da internalização ou mediação dele, alcançar a essência como algo mediado, ou como o mediatizado. Mas é importante frisar que o que está em jogo aqui não é que esta mediação da essência pelo ser não seja simplesmente uma atividade do conhecer. Se fosse assim, esta mediação diria respeito apenas a como a essência vem a ser conhecida através do ser, mas seria externa à natureza deles. O que importa aqui é que resultou do movimento do próprio ser que ele deve se interiorizar e, pela sua natureza, se tornar essência (Enc., §3, §4).

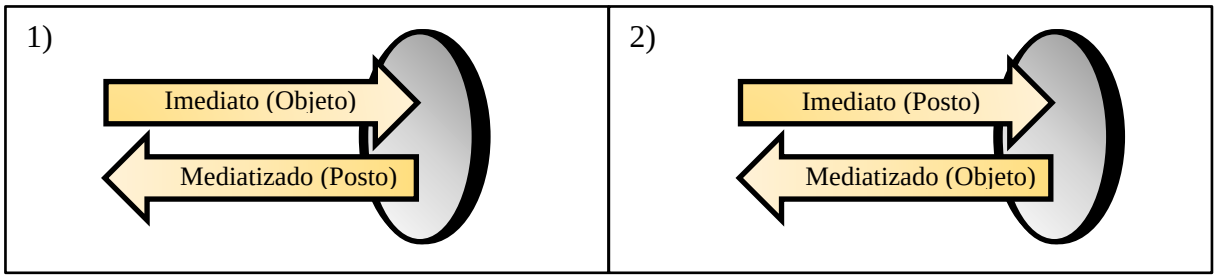
Hegel diz que "a essência é o ser que passou, mas ser que passou atemporalmente" (CL II, p. 31), e faz questão de destacar que a língua alemã conseguiu intuir isso, na medida em que a palavra *Wesen* está conservada no pretérito do verbo *Sein*, na palavra *gewesen*. Mas o que significa "passar atemporalmente"? Talvez a seguinte passagem, que utiliza uma abordagem visual, nos ajude a entender melhor isso.

> O ponto de vista da essência é, em geral, o ponto de vista da reflexão. O termo "reflexão" é empregado inicialmente [a propósito] da luz, quando em sua propagação em linha reta encontra uma superfície espelhante e é por ela relançada para trás. Temos pois aqui um duplo [elemento]: [1] primeiro, um imediato, um essente; e, em segundo, o mesmo enquanto mediatizado ou posto. [2] Ora, é esse exatamente o caso quando refletimos ou (como também se costuma dizer) repensamos sobre um objeto, enquanto aqui não é mesmo o objeto que conta em sua imediatez, mas queremos conhecê-lo enquanto mediatizado. (Enc., §112)

Na *Figura da Reflexão da Luz em um Espelho*, temos à esquerda (1) a primeira situação descrita no trecho. A seta superior representa a luz *imediata*, o feixe de luz original, que foi lançado, mas que ainda não se chocou com o espelho, que é o *objeto*, o *essente*; já a seta inferior representa a luz *mediatizada*, o feixe de luz que foi relançado para trás após a luz original ter se chocado com o espelho, que é o *posto*. Mas na segunda parte do trecho está dito que "aqui não é mesmo o objeto que conta em sua imediatez, mas queremos conhecê-lo enquanto mediatizado". Isto indica que o que conta aqui é o inverso da situação inicial (1), conforme mostrado no lado direito (2) da Figura, em que o *imediato* é o que é *posto*, e o *mediatizado* é o *objeto*. A imagem

destas duas luzes na sua simultaneidade me parece fornecer um *insight* a respeito da noção de "passado atemporal", que Hegel usa para caracterizar a relação entre o ser e a essência: o ser como o imediato que é posto pela essência, que é o mediatizado.

Figura da Reflexão da Luz em um Espelho



Retomando, nós vimos como o movimento do próprio ser resultou em "um ser no qual está negado todo o determinado e o finito" (CL II, p. 31), que é a essência. Também vimos que esta negação não é externa, que a essência não pode ser apropriadamente alcançada por abstração, i.e., através do pensamento de alguém que, pensando desde fora desse movimento do ser, simplesmente decide pensar a essência abstraída das determinações do ser. Como a essência em parte supera, mas também em parte conserva o ser, ela contém em si as determinidades do ser como suprassumidas. Justamente,

> porque a negatividade não é exterior ao ser, e sim a sua própria dialética, então é sua verdade: a essência, enquanto é o ser que foi para-dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência. (Enc., §112)

Mas, assim como o pensamento começou a considerar as determinações imediatas da esfera do ser a partir do ser indeterminado, também aqui se começa pela

> essência indeterminada; [em que] as determinidades do ser estão nela suprassumidas; ela as contém *em si*; mas não do modo em que estão postas *nela*. A essência absoluta, nessa simplicidade consigo, não tem *ser aí algum*. (CL II, p. 33)

Porém, tenhamos em mente a tarefa geral da Lógica, que é considerar as determinações de pensamento e se elas são capazes de apreender o verdadeiro, ou o conceito em si e para si. Foi buscando realizar esta tarefa que o pensamento concluiu que a essência resulta do ser, e que, ao negar o ser, a essência está apenas negando *a si mesma*, que ela é "relação negativa consigo" (CL II, p. 33; cf. tb. CL I, p. 412), ou "negação de si mesma" (Enc., §111). Portanto, a essência não pode permanecer indeterminada, ela *tem* que se diferenciar nessas determinações que ela inicialmente contém apenas em si.

Para que essa autodiferenciação da essência seja possível, é fundamental que as suas determinações não consistam mais em determinidades externas umas às outras, e que o processo dialético não seja mais um mero passar para um outro, como era na esfera do ser:

> [O] determinar [da essência] permanece, portanto, dentro dessa unidade e não é nenhum devir nem passar, assim como as próprias determinações não são um *outro* enquanto outro, nem relações *com outro*; elas são [termos] autossubsistentes, mas, com isso, somente como tais que são uma com a outra dentro de sua unidade. (CL II, p. 33)

E, de maneira muito didática, Hegel diz:

> Na essência, o transitar não tem mais lugar, mas somente [a] relação. [...] Se, por exemplo, dizemos: ser e nada, então o ser é para si, e igualmente o nada é para si. Com o positivo e o negativo, as coisas se passam de modo totalmente diverso. Eles têm, na verdade, a determinação do ser e do nada. Mas o positivo não tem para si nenhum sentido, e sim é pura e simplesmente relativo ao negativo. O mesmo ocorre com o negativo. Na esfera do ser, a relatividade só é em si; ao contrário, na essência a relatividade é posta. É esta, pois, em geral, a diferença das formas do ser e da essência. No ser, tudo é imediato; ao contrário, na essência, tudo é relativo. (Enc., §111)

A Doutrina da Essência é o sistema dessas "determinações de reflexão", como Hegel também as chama (CL I, p. 64), e nela o pensamento vai considerar essas determinações de pensamento que são puramente relativas, a fim de verificar se elas são capazes de apreender o conceito que é em si e para si (CL I, p. 64). Agora, para deixar de ser apenas essência indeterminada e cumprir a tarefa geral da Lógica, a

essência vai ter que seguir o seguinte itinerário: "ela agora tem de [i] pôr em sua esfera a determinidade que ela apenas contém em si, para [ii] se dar ser aí, e, então, [iii] ser para si." (CL II, p. 33)

Mas será que ela está à altura desse desafio? A resposta pode ser encontrada na seguinte passagem:

> [1] [O] movimento [da essência] consiste em [i] pôr nela a negação ou a determinação; [ii] através disso, consiste em dar-se *ser aí* e, [iii] como ser para si infinito, tornar-se aquilo que ela é em si. [2] Assim, ela se dá seu *ser aí*, que é igual a seu ser em si, e se torna *conceito*. Pois o conceito é o absoluto como ele é absolutamente ou em e para si no seu ser aí. [3] Mas o ser aí que a essência se dá ainda não é o ser aí como ele é em si e para si, mas como a essência se *dá* ou como ele é *posto*, portanto, ainda diferente do ser aí do conceito. (CL II, p. 33-4)

No trecho inicial desta passagem (1) Hegel reafirma aquele movimento ou aquele itinerário que a essência deve percorrer. No trecho seguinte (2) ele expõe o resultado que seria obtido se ela cumprisse esse itinerário. Neste caso, a essência teria conseguido se autodiferenciar plenamente nas suas determinações, se mediaria apenas consigo mesma nesse seu ser aí, e realizaria a tarefa geral da Lógica, ela teria se tornado o conceito em si e para si. Mas no trecho final (3) vem o veredito: a essência só será capaz de (i) pôr em si a determinação e (ii) se dar ser aí; mas não conseguirá (iii) que esse seu ser aí seja idêntico àquilo que ela é em si, portanto ela não é capaz de apreender o verdadeiro.

Vejamos então o que a impede de realizar o seu movimento. A essência se relaciona consigo mesma, e, mais do que isso, ela se relaciona negativamente consigo, ela se repele de si mesma e se relaciona com esse seu conteúdo repelido para se mediar consigo através dele. O motivo pelo qual ela não alcança o conceito que é em si e para si é, justamente, porque ela põe aquele conteúdo repelido como algo diferente, exterior, como um outro:

> A essência é o conceito enquanto conceito *posto*. As determinações são, na essência, somente *relativas*; não são ainda como pura e simplesmente refletidas em si mesmas: por isso o conceito não é ainda como [um] *Para-si*. A essência, como ser que pela negatividade

> de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta relação é a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente; mas como algo *posto* e *mediatizado*. O ser não desvaneceu (Enc., §112).
> [A essência é a esfera] do ser que passa para o *ser dentro de si* do conceito, o qual, desse modo, ainda não é posto *como tal* para si mesmo, mas, ao mesmo tempo, está preso ao ser imediato como a algo a ele mesmo também exterior. (CL I, p. 64)

Por ainda serem presas ao ser imediato, as determinações de reflexão da esfera da essência permanecem como exteriores. E neste cenário o processo dialético fica aquém de apreender o conceito verdadeiro, pois consiste apenas em aparecer nesse outro.

> Passar para Outro é o processo dialético na esfera do *ser*; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da *essência*. Ao contrário, o movimento do *conceito* é *desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente. [...] O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro. (Enc., §161)

É também por esse motivo que a Doutrina da Essência ainda faz parte da lógica objetiva, ou a "lógica do conceito como ser", e não alcança a lógica subjetiva, ou "lógica do conceito como conceito" (CL I, 64). A lógica subjetiva é, justamente,

> [a lógica] da essência que suprassumiu sua relação com um ser ou com sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, mas é o subjetivo autossubsistente livre, que se determina em si, ou melhor, o próprio sujeito. (CL I, 67)

Embora não possa cumprir a tarefa geral da Lógica, a esfera da essência cumpre um papel intermediário e tem a sua tarefa particular, adequada à sua posição no esquema geral das coisas: "[t]oda a segunda parte da Lógica, a doutrina da *essência*, é [um] tratado sobre a unidade essencial – que a si mesma se põe – da imediatez e da mediação" (Enc., §65). Nela o conceito, que era apenas em si e imediato na esfera do ser, passa a se dar ser aí, mas ainda o tem como algo externo, e "[a] esfera da essência torna-se, por isso, uma combinação ainda imperfeita da imediatez e da mediação" (§114). A externalidade será uma marca das determinações

de reflexão ao longo de toda a esfera da essência, a sua tarefa particular é eliminá-la gradativamente. No início, as suas determinações são externas ao máximo, e ela ainda se assemelha à esfera do ser. Mas, na medida em que ela fizer o seu percurso – que vai da mera reflexão dentro de si mesma, passa pelo seu aparecimento e, por fim, chega à efetividade –, as suas determinações vão se tornando cada vez menos externas.

Quando a externalidade da essência for finalmente superada, então se terá entrado na esfera do conceito. Esta, por sua vez, culminará na ideia absoluta:

> Com isso, a ideia lógica tem por seu conteúdo a si mesma como a *forma infinita*. [...] Mais precisamente, a própria ideia absoluta tem como seu conteúdo somente isto: a determinação da forma é sua própria totalidade consumada, o conceito puro. A *determinidade* da ideia e todo o percurso dessa determinidade constituiu o objeto da ciência lógica, de cujo percurso a própria ideia absoluta surgiu *para si*; mas para si ela se mostrou como isto: a determinidade não tem a figura de um *conteúdo*, mas pura e simplesmente como *forma*, a ideia é, por conseguinte, como a *ideia* pura e simplesmente *universal*. O que ainda tem de ser considerado aqui, portanto, não é um conteúdo enquanto tal, mas o universal da sua forma – isto é, o *método*. (CL 3, 314)
>
> O método surgiu deste modo como o *conceito que se sabe a si mesmo*, que tem *por objeto a si* como o absoluto, tanto o subjetivo quanto o objetivo, com isso, como o corresponder puro do conceito e de sua realidade, como uma existência que é ele mesmo. (CL 3, 315)

É apenas com a ideia absoluta e, mais propriamente, com o método, que se alcançará o conceito que corresponde à sua realidade, o "conceito puro" que, ainda que não tenha a figura de um *conteúdo* e se restrinja a ser a *forma infinita*, concorda consigo mesmo e, nessa medida, é *bom* e *verdadeiro*. Apenas na Doutrina do Conceito se alcançará esta determinação de pensamento capaz de apreender o verdadeiro, o conceito em si e para si, e, assim, cumprir a tarefa da Lógica. Mas isso não significa que a Doutrina da Essência seja de menor importância, muito menos dispensável para o desenvolvimento lógico-especulativo. Afinal, entre a esfera do ser, que contém o conceito em si, imediato, e a esfera do conceito, que contém o conceito em si e para si no seu ser aí, mediatizado apenas consigo mesmo, deve existir uma esfera intermediária que introduza a mediação.

Conclusão

Na esfera da essência o conceito que era apenas em si passa a se dar ser aí, e a mediação aparece. É até natural que inicialmente essa mediação se dê de maneira imperfeita e assimétrica. Assim, na essência o conceito não é e para si no seu ser aí; em vez disso, ele vai permanecer como algo diferente de si mesmo, algo externo, um outro, ou, como Hegel diz, o conceito posto. Mas não se pode queimar etapas. Para se chegar à esfera do conceito, onde o conceito vem a ser em si e para si no seu ser aí, primeiro ele precisava se dar ser aí. Sem isso, não se poderia alcançar o conceito que concorda consigo e que, por isso, é bom, ou o verdadeiro.

Referências

BURBIDGE, J.W. *The Logic of Hegel's Logic*. Ontario: Broadview Press, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. [CL] Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes LTDa., v. 1, 2 e 3, 2018.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: a Ciência da Lógica. [Enc.] Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. 1, 1995.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's Logic*: From being to infinity. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

45. A estrutura basal da ação em Hegel: a lógica da essência e a determinações reflexivas da liberdade enquanto Alteridade lógico-reflexiva

https://doi.org/10.36592/9786554602655-45

Danilo Vaz-Curado R M Costa[1]

Resumo: Nosso texto desenvolverá dito entrelaçamento entre *Especulação* e *Alteridade* no estágio da *Lógica da Essência* mediante três momentos: (*i*) tematização da passagem da *Lógica da transitividade* à *lógica da alteridade,* mediante a demonstração da estrutura basal da ação em Hegel com ênfase especificamente na *démarche* presente na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, para em seguida, se (*ii*) demonstrar como a *alteridade* atinge seu clímax ao *pôr o outro no movimento mesmo de constituição de seu Si* e as condições de inteligibilidade e efetivação, não mais ao modo não-relacional e sem referência explícita ao outro [*beziehunglose*], mas como mediação de seu Si em face do Outro.
Palavras Chaves: Ação. Lógica hegeliana. Doutrina da essência. Alteridade.

Introdução

O objeto de estudo do presente texto é a apresentação e o desenvolvimento da estrutura basal da lógica da ação em Hegel a partir da Ciência da Lógica. Argumenta-se que a Doutrina da Essência de Hegel estrutura uma lógica da alteridade a partir das determinações da reflexividade desenvolvidas no livro da Essência. Postula-se que ao momento da essência a lógica da ação ainda é basal pois organizadora das condições de relacionamento face ao outro. Para tanto, pretende-se constituir uma semântica relacional a partir da relação existente entre a *Especulação*, momento positivo-racional da *Lógica* de Hegel, e a *Alteridade* [*Andersheit*] enquanto expressão da dinâmica desta mesma Lógica no movimento de constituição mediata – reflexiva - do Outro.

Almeja-se assim, estabelecer as determinações mediante as quais a relação ao outro é possível não mais como uma relação de dependência lógica indiferente[2], o *eu*

---

[1] Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, Doutor em Filosofia pela UFRGS, pesquisador no Grupo Hegel UNICAP. E-mail: danilo.costa@unicap.br. Parte significativa da presente pesquisa decorre das reflexões iniciadas e contidas em "A Estrutura lógica do reconhecimento na Ciência da Lógica de Hegel", tese de doutorado do autor.

[2] Hegel, *WL*, p. 444. "O ser é a abstrata indiferença [*Gleichgültigkeit*]– para a qual a expressão *Indiferença* [*Indifferenz*] foi utilizada, pois dever ser pensada *para si* como o ser –". No original:"Das Sein ist die abstrakte Gleichgültigkeit - wofür, da sie für sich als Sein gedacht werden soll, der Ausdruck *Indifferenz* gebraucht worden ist –". Não se pode perder de vista que a intenção de Hegel ao igualar a expressão

que apenas existe por oposição a um *outro eu*, mas como um próprio processo de autodeterminação dinâmica do *eu* em face de outro de si mesmo, numa relação própria de *alteridade*.

Postula-se ainda que a tematização da *Lógica do Ser* conduz a instituição de uma *lógica da transitividade*, momento imediato de constituição do vir-a-ser do outro, enquanto no presente texto se objetiva demonstrar que a *Lógica da Essência* permite a instituição do discurso relacional do outro, nos limites de uma *Lógica da alteridade reflexiva*, movimento que não é possível ao nível do *Ser,* posto que, a este estágio o outro apenas se punha como o limite, como *indiferente*.

Antes de sermos indagados se um tal intento de buscar as estruturas lógicas que permitirão o desenvolvimento de uma relação ao modo *intersubjetivo* ao estágio da lógica da essência não seria um arroubo descontrolado, demarcaremos nosso ponto de partida com Angehrn (1977, p.4) que nos diz

> A questão da liberdade, por isso, somente pode ser discutida em co-extensividade com a questão da própria filosofia. Mas isto significa que a pergunta pelo 'lugar' da tematização da liberdade é secundário. [3]
>
> E em continuação acentua Angehrn (1977, p.4), que:
>
> [...] os pressupostos lógicos do conceito hegeliano de liberdade de Hegel, como eles objetivamente são, estão explicitados na lógica.[4]

Dentro deste contexto de reconhecimento da literatura especializada da intrínseca co-extensividade entre a lógica e a estruturação da liberdade e da estrutura do reconhecimento que lhe dota de inteligibilidade e de compreensão, passamos a desenvolver dita *estrutura lógica do reconhecimento*, em seu momento basal da alteridade reflexiva, em seu momento de mediação, pois eixo de ligação tanto entre

---

alemã *Gleichgültigkeit*, que literalmente significa o que *vale de modo igual* [*gleich + gelten*] com a expressão latina *Indifferenz,* o que não possui diferença, é explicitar no caráter de formação das condições de realização de qualquer relação este aspecto absoluto, não pressuposto e por isso eficiente, mas não suficiente ao relacionar-se mesmo. A este estágio os *dados* – aspectos do Ser - são distintos na sua indistinção.

[3]Emil Angehrn, *Freiheit und System,* 1977, p. 4. No original: "Die Frage nach der Freiheit kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selbst erörtert werden. Das aber bedeutet, dass die Frage nach dem „Ort´´ der Thematisierung der Freiheit sekundär wird.

[4] Emil Angehrn, *Freiheit und System,* 1977, p. 4. No original: [...] die logische Voraussetzung des Hegelschen Freiheitsbegriffs, wie sie tatsächlich in der Logik expliziert sind [...]".

as três *Doutrinas* que compõe a lógica hegeliana como momento de relação ao outro e mediação entre os dois livros da(s) *lógica(s)* hegeliana.

Neste momento explicitaremos o movimento fundamental de constituição das *puras determinações da reflexão,* enquanto espaço por excelência de constituição matricial da *alteridade referida ao outro*, não apenas enquanto relação lógica, mas também constitutiva de uma semântica que sendo imbuída de um movimento relacional seja capaz de explicitar contextos extra-lógicos (*v.g.* relações empíricas), para em seguida avançarmos às relações absolutas da seção *efetividade*, e por fim, podermos (*iii*) apresentar a formação e a delimitação daquilo que para este capítulo nomeamos de *lógica da alteridade reflexiva ou relacional*, enquanto movimento e estrutura desenvolvida da alteridade, através da análise conjuntural da *Doutrina da Essência* da *Lógica* hegeliana.

Almeja-se com o presente texto delimitar o *coração* da estrutura lógica do reconhecimento em Hegel, ou seja, a *alteridade* como matriz basal das relações intersubjetivas, exatamente e na medida em que é na tematização da *Essência* que o outro se *põe* e que se constituem *as relações constitutivas de uma relação em sentido próprio de alteridade*.

Antes de sermos indagados se um tal intento de buscar as estruturas lógicas que permitirão o desenvolvimento de uma relação ao modo *intersubjetivo* ao estágio da lógica da essência não seria um arroubo descontrolado, demarcaremos nosso ponto de partida com Angehrn (1977, p.4) que nos diz

> A questão da liberdade, por isso, somente pode ser discutida em co-extensividade com a questão da própria filosofia. Mas isto significa que a pergunta pelo 'lugar' da tematização da liberdade é secundário. [5]

E em continuação acentua Angehrn (1977, p.4), que: [...] os pressupostos dp conceito hegeliano de liberdade de Hegel, como eles objetivamente são, estão explicitados na lógica.[6]

[5]Emil Angehrn, *Freiheit und System,* 1977, p. 4. No original: "Die Frage nach der Freiheit kann deshalb nur in Koextensivität mit der Frage nach der Philosophie selbst erörtert werden. Das aber bedeutet, dass die Frage nach dem „Ort´´ der Thematisierung der Freiheit sekundär wird.

[6] Emil Angehrn, *Freiheit und System,* 1977, p. 4. No original: [...] die logische Voraussetzung des Hegelschen Freiheitsbegriffs, wie sie tatsächlich in der Logik expliziert sind [...]".

Dentro deste contexto de reconhecimento da literatura especializada da intrínseca co-extensividade entre a lógica e a estruturação da liberdade e da estrutura do reconhecimento que lhe dota de inteligibilidade e de compreensão, passamos a desenvolver dita *estrutura lógica do reconhecimento*, em seu momento basal da alteridade reflexiva, em seu momento de mediação, pois eixo de ligação tanto entre as três *Doutrinas* que compõe a lógica hegeliana como momento de relação ao outro e mediação entre os dois livros da(s) *lógica(s)* hegeliana.

1 Da *lógica da transitividade* à *lógica da alteridade*

O Ser *é* e necessariamente para ser deve trazer consigo o outro do ser, aquele que como seu limite institui as condições de sua própria possibilidade. Toda a dinâmica interna do livro do *Ser* é o transitar da estrutura primaz do discurso nos limites de sua própria concepção, e este limite é o que paradoxalmente o revela. O Ser e o seu Outro instituem um movimento de determinações que estão na base de qualquer relação, mas que por serem indiferentes entre si, dizem-se como não relacionais, pois ainda não estão nem são neste *ir e vir*, neste *trânsito*, animados por uma dinâmica relacional.

Este movimento de autoduplicação da substância institui na própria completude do ser o outro como co-participante do ser, contudo sem ainda poder identificar-se e, ou, distinguir-se um do outro, daí insistentemente Hegel afirmar que aquele ou aquilo que limita o ser é o outro-do-ser. Neste movimento de *trânsito* pré-reflexivo de determinações, a *Lógica do Ser* constitui-se, como como uma verdadeira lógica da transitividade.

Transitividade significando o movimento de dependência ainda não reflexiva das determinações do movimento intrassubstancial de constituição das condições de possibilidade do Ser e de seu Outro. O *Ser* e o *Outro do ser* constituem-se nos limites que se impõem, que se dão. Contudo, o conhecimento do Si do Ser é apenas a dicção de sua indiferença face as suas determinações internas [*Grenzen*] e suas determinidades exteriores [*Schranke*]. A formação do *duplo* constitui-se paradoxalmente pelo paroxismo do movimento não-reflexivo do Ser.

Mas a lógica da transitividade apenas nos apresentará as condições de afirmação das estruturas matriciais de uma relação entre substâncias que podem vir a se determinar como subjetividades, mas que ainda não se subjetivaram, pois, não reflexivas, não portadoras daquela autocentralidade e autosubsistência capaz de constituir o mundo como unidade entre o universal e o particular, possuidores de estruturas reflexivas que instituam o quadro para um, quiçá, posterior exercício intersubjetivo das mediações imediatas constituídas ao estágio da lógica da transitividade mediante o preponderante e fundamental papel que a mediação [*Vermilttlung*] instituída no jogo reflexivo oportunizará.

O livro do *Ser* da lógica hegeliana revela em sua dinâmica interna o percurso de constituição da primeira *figuração* da estrutura da lógica do reconhecimento, a *lógica da transitividade*. Dita *lógica da transitividade* revela o *passar* das determinações como processo e gênese constitutiva imediata do *outro*[7], num ultrapassar imediato de determinações. Nesta gênese imediata, as determinações que revelaram constituírem a primeira esfera daquilo que posteriormente se designará como *reconhecimento* se apresentam sem demonstrarem sua necessidade relacional, apenas passam, transitam umas a partir das outras, num processo necessário, porém, não justificado intrinsecamente.

A *lógica da transitividade* revelada no discurso da *Doutrina do Ser* constitui ao máximo um tipo de '*alteridade meramente lógica*'[8], não relacional, e isto está claramente presente nas próprias *determinações motoras* apresentadas por Hegel, por exemplo, no § 84 da *Enz* onde consta que no *Ser;* as determinações 'são outras', que seu movimento é um 'passar para outra coisa' num percurso de pôr-para-fora e *adentrar-se em si*. É este destacamento entre as suas determinações constituintes, que não possuem uma relacionar-se interno, mas apenas externo, ao apresentarem-se como necessárias no plano do discurso, que demarcará este primeiro momento lógico por uma atividade, *aparentemente,* exterior entre as determinações que conduz a estruturação ao nível do *Ser* de uma lógica meramente

[7] Cf. Enz § 161.
[8] André Doz, 1987, p.77, nos diz sobre este ponto que o livro do Ser é apenas capaz de constituir o discurso de uma *alteridade imediata*. ["...de la dimension de l'être ... champ de l'altérité immédiate..."]

transitiva, onde o Outro é apenas a condição de enunciação do Ser fora de uma relação entre o *Ser* e o (seu) *Outro*.

O que Hegel objetiva demarcar com tais expressões fundadoras do *Ser* e estruturantes de sua *lógica* é claramente alertar que o movimento de instituição do discurso acerca do *outro,* a este momento, está constituindo-se por estrita dependência e indiferença, mas que paradoxalmente é privada de relações de determinação, pela temporalização e espacialização[9] das condições mesmas de qualquer discurso, porém, todos estes momentos apenas *transitam entre si*, enquanto momentos outros de si mesmo.

A *Lógica da transitividade* se notabiliza por espacializar e temporalizar as próprias condições de posição e enunciação daquilo que será a gramática da alteridade – a ser tematizada na *lógica da alteridade* ao nível da essência – instituindo somente o emergir da primeira figura da *lógica do reconhecimento*, pela mera *passagem,* pelo simples *trânsito* no Ser de um *algo* a outro *algo*, numa verdadeira constituição meramente formal da alteridade no espaço lógico, pré-discursivo, não semântico e ainda sem uma pragmática que lhe seja deferida e inferida pelo uso.

Na *lógica da transitividade* inexiste a diferença propriamente tematizada – movimento a ser desdobrado pela lógica da essência – logo, o *Ser* e a lógica que lhe institui, a da *transitividade,* assumem o outro das determinações como toda a realidade, num *trânsito* constitutivo que estende-se da determinidade que é idêntica ao ser (a qualidade) à determininidade que lhe é exterior (a quantidade) e num dúplice trânsito do espaço no tempo e do tempo no espaço, eleva-se à *quantidade qualitativa* – transição do algo que *é* na passagem do que *é* ao quanto do que lhe constitui, ou unidade da qualidade e da quantidade, o Outro por derivação do Si.

Hegel nos diz de forma pontual que

> Na essência, o transitar não tem mais lugar, mas somente [a] relação. A forma da relação no ser é apenas reflexão nossa; na essência, ao contrário, a relação é sua própria determinidade.[10]

[9] Sobre este ponto pode-se ver; DOZ, 1987, 76 e segs; e mesmo confrontar o início da *Ciência da Lógica* com o início da *Filosofia da Natureza* e verificar a homologia temática entre a estruturação das primeiras relações do *Ser* e o processo espácio-temporal das categorias da filosofia do real.
[10] Hegel, *Enz* § 111, Zusatz [Trad. Br., p.219]

Do transitivo ao relacional, do Ser à Essência, da *lógica declarativa do outro* à *lógica expositiva da relação ao outro*, do passar ao aparecer, é esta própria duplicidade que demarca a passagem do Ser para a Essência e a constitui, porém, o eixo fundamental não se localiza no transitar entre uma determinação à outra, mas no próprio nexo de ligação, na relação que os conduz, os une e os conceitualiza.

A *lógica da transitividade* é a estrutura subjacente das relações de alteridade, a formação do outro na descontinuidade das estruturas lógicas que lhe compõem. O livro do Ser revela a sua unidade no trânsito de determinações que são não-relacionais, *descontínuas*, ao contrário, a *lógica da alteridade* é a própria fenomenalização das estruturas que estando subjacentes na totalidade lógica anterior, se explicitarão numa mediação ao Outro, ou nas palavras do próprio Hegel

> A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente; mas como algo *posto* e *mediatizado*.[11]

A *lógica da alteridade* que se desenvolverá a partir da *Doutrina da Essência*, delimitirá não apenas a constituição do outro, tomado em seu distanciamento e na particularidade e imediatidade de sua afirmação, mas instituirá o discurso sobre as relações subjetivas do *Si* do Ser e do *Si* do *Outro do ser*, pois ao estágio da *essência;* no ser um *outro* aparece e aparece em um outro (Cf. *Enz* § 114).

Sobre este ponto André Doz (1987, 75), nos diz que

> Pois, a medida tem já realizado até certo ponto uma forma de mediação tal que cada um dos <termos> da passagem é a sua maneira presente na outra, de sorte que o movimento é a uma vez movimento e não movimento, ir além e permanecer no lugar. É este movimento seguramente dificílimo de descrever, que Hegel nomeia *reflexão.*[12]

A partir de agora não apenas se vislumbrará as estruturas formais de enunciação do discurso do outro – lógica da transitividade – mas, será constituída a

[11] Hegel, *Enz* § 112 [Trad. Br., p.222]
[12] DOZ, André. La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie. Paris:Vrin, 1987, p.75

própria estrutura interna do sujeito e de seu outro e as modalidades relacionais advindas deste jogo do *eu* e do *outro do eu*, que também é um *outro eu*.

Cumpre ressaltar que grande parte da *Hegel-Forschung* visualiza a estrutura subjacente à dinâmica do conceito desenvolvida na *lógica da essência* como uma lógica do *senhor*, *da dominação* ou *violência*[13], numa clara tentativa de encontrar a semântica subjacente ao discurso lógico em seu processo de explicitação no mundo real. Se tais posturas têm um elemento de correção, ao mesmo tempo fixam-se num pressuposto equívoco, o da hipostasiação. Conforme buscaremos demonstrar a estrutura subjacente à lógica da essência é uma rede de mediações entre um ser-aí determinado em face de outro ser-aí determinado.[14]

A passagem do Ser à Essência, ou de uma *lógica da transitividade àquela da alteridade* se exprime na impossibilidade de se sustentar ao estágio da *transitividade* a unidade entre *o Ser* (o que é igual a si mesmo) e o *Outro* (o que é o outro do ser, o diferente) em face de sua pretensa indiferença, ou da autosuficência dos diferentes.

Após apontarmos as chaves do percurso que conduzem da *transitividade* à *alteridade*, ou da *indifererença* à *relação*, passaremos agora a reconstituir na *Lógica da Essência* a estrutura que expõe em seu estágio, primário, e por isso fundante o movimento relacional e reflexivo, próprio e distintivo desta segunda configuração da estrutura lógica do reconhecimento, a *lógica da alteridade*.

2 A prefiguração da *lógica da alteridade:* a essência tomada imediatamente através das puras formas da reflexão

O âmbito de estruturação no *corpus hegeliano* daquilo que nós denominamos de *lógica da alteridade* e que demonstraremos, em toda a extensão deste texto, é a *Doutrina da Essência*, da lógica hegeliana. Como sabido, a lógica é tema seja da

[13] Pensa-se aqui mais especificamente em Theunissen [a quem *Doutrina da Essência* é a estrutura de uma *lógica da dominação (Herrschaft*)] e Fink-Eitel [para quem a *Doutrina da Essência* é a unidade de uma *Teoria da violência* [*Theorie der Gewalt*] e de uma *Teoria* do *poder* [*Theorie der Macht*], mas também Jooson entre outros. No Brasil, poderíamos citar Marcos Lutz Müller como aderindo a este teoria da *Doutrina da Essência* como estrutura lógica subjacente a uma teoria do reconhecimento de bases assimétricas.

[14] 'A essência [...], é assim um ser-aí determinado contra contraposto a um outro ser-aí determinado, ou apenas um ser-aí essencial em face um ser-aí inessencial. No original: *WL* II, p. 16.

Ciência da Lógica como da *Enciclopédia*, e no particular da *essência*, ocorre um engraçado fenômeno de aproximação à este momento de desenvolvimento lógico, que será aqui explorado, e que consiste no seguinte: Hegel utilizou proposições aparentemente idênticas para iniciar as seções da essência em ambos os livros, mas segundo buscaremos demonstrar, apenas na aparência tratam de expressões com o mesmo valor de significação e verdade.

Na *Enciclopédia* § 112, diz Hegel *"A essência é o conceito enquanto conceito posto*" e na *Ciência da Lógica*, pontifica que "A verdade do ser é a essência", numa leitura liminar, ter-se-à a impressão que Hegel apenas inverteu o olhar, no primeiro caso declarou a verdade de algo – a essência – de forma retrospectiva e no segundo caso pelo via do progresso do pensar, linearmente. Logo, na *Enz* não poderia deixar de afirmar a essência como o conceito que se põe e na *WL* como a culminância do ser.

Contudo, esta conclusão da identidade das propostas seja na *Enz*, seja na *WL*, possui a unilateralidade [nossa] de optar por uma das vias do pensar – a ascendente ou a descendente – deficiência de nosso pensar que Hegel utiliza ao seu favor por saber da impossibilidade que todo ser humano possui de suspender a linearidade proposicional pela qual o pensar se articula e nos apresenta – Hegel - este dúplice movimento do *conceito à essência* na *Enz* e do *ser à essência* na *WL*, enquanto enunciação daquele movimento que revela *a essência* em sua verdade*,* no sentido de revelar um pouco do íntimo da *essência*. Dentro deste novo universo lógico a essência é meio do ser ao conceito e vice-versa, ao mesmo tempo em que é o meio de acesso ao si mesmo do pensamento e da própria essência que é seu objeto(-sujeito) reflexivo.

A Essência é esta mediação total, dos livros da lógica entre si, das *doutrinas* da Lógica, da própria mediação que se eleva a objeto-sujeito da reflexão pela nota de ser no seu primeiro momento; a pura reflexão, depois, por *aparecer* através da reflexão, para, em seguida, constituir as condições de possibilidade da *liberdade e de sua enunciação*.

Na *essência* é a própria mediação entre os pólos semânticos constitutivos dos nomes (*v.g*. sujeito e predicados, são nomes que se complementam, elementos do discurso e não estruturas gramaticais rígidas) e dos conceitos a este momento operantes que é o objeto de doação do sentido e da construção da sua própria

compreensão, e não as estruturas proposicionais tomadas isoladamente, tal como ocorria ao estágio do *Ser*.

Este papel primordial da negação da negação ao âmbito proposicional é uma característica fundamental da *Essência*, mas pouco explorada, pois, sem ela a *lógica da essência* não teria força normativa e seria uma mera análise de predicamentos, analisados em sua verdade ou falsidade.

Usando uma analogia, diríamos que *a lógica da transitividade* põe as estruturas capazes de enunciação da alteridade, e *a lógica da alteridade – lógica desenvolvida pela doutrina da essência* – delimitará as condições de exercício da subjetividade segundo suas características distintivas, seus limites, potencialidades e sua dinâmica relacional.

Contudo para que sua enunciação se torne possível as puras determinações da reflexão: identidade, diferença e fundamento, devem ser articuladas como esta semântica da alteridade, que no exercício mesmo de sua constituição, seu uso, desvelam o movimento da relação ao outro, da mediação.

2.1 As *Puras determinações da reflexão*

Para Joonson (1996) a principal questão que anima toda a *Lógica* hegeliana repousa sobre a possibilidade de uma repleta autorreferência infinita do puro pensar. Enquanto determinação fundamental tanto da liberdade – o espírito - como das próprias estruturas lógicas do próprio puro pensar,[15] a autorreferência condiciona a possibilidade de um discurso da *lógica* hegeliana em torno de uma teoria da subjetividade ou de uma teoria da intersubjetividade.

E é exatamente agora na *lógica da essência* com o desenvolvimento das *puras determinações da reflexão* que se colocarão os elementos que são os pressupostos de qualquer discurso sobre relações lógicas de constituição da subjetividade ou da intersubjetividade, posto que o *ser e a essência* constituem a exposição genética do

[15] Joonson, 1996, p. 55, onde se lê : "Die leitende Frage der Hegelschen Logik ist, wie die *erfüllte unendliche Selbstbeziehung* des reinen Denken möglich ist. [...] Die Selbstbeziehung ist für Hegel die Grundbestimmung der Freiheit sowohl des reinen Denkes als auch des Geistes".

conceito,[16] e enquanto os momentos do seu vir-a-ser o conceito primeiramente apresenta-se a estes como sua *identidade*.[17]

Todavia, para a exata compreensão do papel da identidade e das posteriores determinações reflexivas que exibem o primeiro rol da estrutura relacional da alteridade, assim como dos demais níveis do vir-a-ser da essência é estritamente necessária a compreensão do movimento da reflexão no seu tríplice desdobrar como:

1. A reflexão ponente [*Die setzende Reflexion*]
2. A reflexão exterior [*Die äußere Reflexion*]
3. A reflexão determinada [*Die bestimmende Reflexion*]

A indiferença ao que demarcava o trânsito no ser das determinações é agora *aufgehobene* pelo movimento do ser-mediatizado[18] que se dá, pela reflexão, sua existência como o relacionar-se. A essência põe o ser como sujeito de suas determinações em face de outro sujeitos (que também é o próprio ser) os quais devem reflexivamente determinar-se.

Por isto, Hegel afirma explicitamente na *Ciência da Lógica*[19] que em primeiro lugar a essência se determina como reflexão pondo-se como o *ser*, aquele que é sujeito por ser o objeto da reflexão, e que este seu refletir é seu conteúdo e verdade e por isto sua realidade é uma estrutura lógica capaz de ser explicitável no real, pois é seu fundamento e existência. A textualidade da *Ciência da Lógica* descreve este movimento nestes termos: "*A essência é primeiramente Reflexão. A reflexão se determina; suas determinações são um ser-posto, que são simultaneamente reflexão-dentro-de-si.*"[20]

Deve-se destacar que o movimento inicial da reflexão, ainda prévio, ao percurso mesmo da reflexão em suas fases de ser relação que se *põe*, que é *exterior* e que por fim se afirma como *determinada* já se anuncia no vir-a-ser do ser como essência que

[16] Hegel, *WL II*, p.244. "Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffes* aus".
[17] Hegel, *WL II*, p.244. "Sein und Wesen sind insofern die Momente seines *Werdens*; er aber ist ihre *Grundlage* und *Wahrheit* als die Identität […]"
[18] Enz, § 116, p.238 (ed. br. p.230).
[19] Hegel, *WL*, p. 16 e segs.
[20] Hegel, *WL*, p. 16 "Das Wesen ist *erstens Reflexion*. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind ein Gesetztsein, das zugleich Reflexion-in-sich ist; es sind"

é um ser-posto [*Gesetztsein*] e igualmente uma reflexão interna à exterioridade das determinações do ser como *Reflexion-in-sich*.

Se há uma homologia entre os níveis da reflexão tomadas em si mesma e todo o movimento da essência em seu primeiro momento, aquele das determinações puras da reflexão, é exatamente posto por Hegel[21] para se possa alcançar com vigor àquele conceito de identidade que contém a diferença[22], enquanto relacionar-se consigo e com um outro de si mesmo, ao relacionar-se consigo também como a um outro de si mesmo.

Todo o primeiro capítulo da *Essência* na *Ciência da Lógica* hegeliana inicia por um percurso distinto da mesma Lógica, tal como desenvolvida na *Enciclopédia.* No livro da *Enciclopédia* a Essência inicia desde já com as puras determinações da reflexão, ao contrário, na *Ciência da Lógica* é a *aparência* [*Der Schein*] o primeiro capítulo que conduz o Ser ao âmbito próprio da Essência, *o de ser reflexão nela mesma*.

Hegel apresenta na *Ciência da Lógica* de modo claro e conciso todo este movimento da aparência como o movimento que

> Na esfera do Ser, origina-se o Ser enquanto imediato, de fronte ao Não-ser igualmente como o imediato, e a sua verdade [de ambos] é o vir-a-ser. Na esfera da Essência encontra-se primeiro a Essência e o Inessencial, então a Essência para com a Aparência, e o Inessencial e a aparência como resíduos do Ser.[23]

E é este resíduo de *Ser* que o capítulo da Aparência, não inadvertidamente denominado pelo substantivo alemão *Schein,* que designa a qualidade de algo que possui semelhança com outro[24], deve suspender e alçar o movimento de constituição lógico a um estágio superior. Para que não restassem dúvidas do papel do capítulo da *aparência* inexistente na *Enz*, mas presente na *WL*, sobre uma possível alteração de projetos de constituição do discurso lógico hegeliano, a própria *WL,* afirma que

---

[21] É de se notar que na economia da *Enz* inexista a explicitação das formas da reflexão como antecedentes lógicos das puras determinações da reflexão e que apenas na *WL* Hegel utilize este recurso autoexplicativo.
[22] Enz, § 115, Zusatz, p.237 (ed. br. p.229).
[23] Hegel, *WL,* II, p. 22.
[24] Numa alusão à semelhança ainda existente a este estágio, pré-reflexivo, entre o Ser e a Essência, entre o que *é* e o que apenas possuía a aparência de *ser.*

> A aparência é o mesmo que é a *reflexão*; porém ela é a reflexão enquanto o imediato; para a aparência que retornou em si, e que se alienou por meio desta sua imediatidade, nós temos a palavra de uma língua estrangeira, a *reflexão*.[25]

Se o livro da essência inicia na *WL* com o capítulo sobre a *Essência como reflexão nela mesma* é porque Hegel compreende todo movimento da essência como perpassado pela reflexão[26], um movimento de duplicação interno e de determinação de seu Si como um ser-posto, ou melhor, enquanto um *ser que ao duplicar-se se põe* em face de outros.

A essência é deste modo, um duplicar-se e assim uma negação que expõe sua verdade como *determinação por duplicação* do interior [no] e do exterior, do fundamento [na] e da existência, como um movimento de abismar-se no fundamento de seu Si-mesmo. E as condições de compreensão e inteligibilidade deste movimento são colocadas por Hegel no movimento tríplice de autoconstituição da reflexão, ou, nas palavras do próprio filósofo Suábo "*A essência neste seu automovimento é a reflexão."*[27]

Pois é com o entendimento do papel e da atividade dos três modos de expressão da reflexão que se faz compreensível o desdobramento imediato do Ser enquanto ser-aí imediato (a diferença entre o essencial e o inessencial[28]), como ser-aí mediado (a aparência) e como movimento do *Ser em-si* e *para-si* em face de outro ser *em-si* e *para-si*, numa determinada relação.[29]De modo a podermos dar conta deste movimento da essência enquanto atividade de relacionar-se e constituir das próprias condições da relação mesma, passaremos ao movimento da reflexão.

A reflexão é a culminância do primeiro capítulo, intitulado a *essência como reflexão nela mesma.* Vimos que o percurso deste capítulo vai do *essêncial-inessencial* à *aparência* e desta à reflexão e tem por objetivo constituir uma relação que não seja marcada pela exterioridade.

---

[25] Hegel, *WL,* II, p. 23.
[26]Hegel, *WL,* II, p. 16.
[27] Hegel, *WL*,II, p. 22 "Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die *Reflexion"*.
[28] Importa advertir que aqui o ser-aí não *é a essência,* mas apenas possui a propriedade de ser *o essencial* em oposição a outro *ser-aí* que possui a propriedade negativa de ser privado de essencialidade.
[29] Hegel, *WL*, II, p. 17.

Agora podemos seguramente passar da *lógica da transitividade* e adentrar no caminho que constitui a alteridade na lógica hegeliana. Hegel assim condensa este percurso de transição na seção acerca da reflexão, ponderando que

> No vir-a-ser do Ser localiza-se a determinidade de base do Ser, e ela é a referência ao *outro*. O movimento refletido é ao contrário o outro como a negação em si, ela apenas tem um Ser enquanto negação que se refere a si. Ou, por esta referência a si somente é o negar da negação, assim é a negação presente enquanto *Negação*, como uma tal que tem seu Ser, em seu ser-negado, como aparência. O outro aqui não é também o Ser com a negação ou o limite, mas a *negação com a negação*.[30]

2.2 A reflexão ponente (*Die setzende Reflexion*)

O movimento da reflexão em suas três acepções – ponente, exterior e determinante – intenta demonstrar mutuamente o movimento interno da *essência* enquanto *todo*, atividade da reflexão, e enquanto *parte*, a atividade da reflexão específica *v.g. a ponente* ou a *exterior*. Neste movimento a essência, por via da atividade da reflexão, se demonstrará como relação que se mostra em seu outro e que lhe é ao mesmo tempo independente.[31]

O movimento da reflexão agora desdobra-se em três momentos, os quais, não por caso possuem uma semelhança com as puras determinações da reflexão. Veremos como a *reflexão que se põe* constituirá a base daquele que será o movimento de afirmação da *identidade*, para em seguida a *reflexão exterior* cindir o movimento de autoposição das determinações *ponentes*, instituindo a *diferença* que preserva em si a identidade, para como numa síntese entre o *eu* e o *não-eu*, emergir a *reflexão determinante* como o fundamento do movimento reflexivo e verdade da relação ao outro como uma referência a si-mesmo.

Hegel na *WL* afirma que a *reflexão ponente* é animada por uma "[...] negatividade que se refere a si mesma e é também o negar-se nela mesma"[32]. Esta atividade de ser a reflexão que *põe* consiste justamente em ser o movimento do pensar que sobre a

[30] Hegel, *WL*, II, p. 23..
[31] Cf. Diogo Ferrer, *Lógica e realidade em Hegel.* p. 209
[32] Hegel, *WL,* II, p. 24. "Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negieren ihrer selbst".

base do *ser* afirma determinações ou notas, *predicados*. Tais determinações postas se revelerão adiante pressupostas como condição íntima da própria atividade reflexiva. Esta atividade de *pôr* elementos que permitem a relação do ser com sua verdade, a essência, revela-se como uma pressuposição de algo sob o ser, um pressupor que é ao mesmo tempo um *pôr*[33].

Esta atividade de negar o *ser* para determinar o seu verdadeiro conteúdo enquanto *essência* é o movimento da negatividade referida a si mesma, um negar a si (seu ser pressuposto) e um não negar a si (a atividade de pôr da reflexão). Em vista deste jogo dialético Hegel afirma que a reflexão ponente "Portanto, consiste nisso, em ser *ela mesma* e *não* ser *ela mesma,* a saber, ser numa *unidade"*[34].

A reflexão ponente é o movimento de duplicação relacional que permite a afirmação imediata dos conteúdos essenciais em face de outros conteúdos, inessenciais. Ocorre que esta atividade da reflexão é o movimento que vai do *ser,* o indiferente em face ao outro, à essência em sua primeira atividade relacional, a de *pôr*. Este ser-posto [*Gesetztsein*] que constitui a atividade da reflexão ponente conduz a suspensão do outro, numa quase eliminação do *ser* em face de seu *ser-posto*[35].

Neste momento em que coincide o *pressuposto* – o ser – com a atividade de pôr da essência – o *ser-posto*, a reflexão ponente atinge seu clímax suspendendo toda a imediação e instaurando efetivamente o *reino da essência*[36].

O movimento de *pôr* da reflexão constitui uma atividade que funde o ser e a essência numa única unidade: a reflexão ponente. Esta imediatidade da reflexão que aglutinou em si o *todo* – o ser – num aspecto apenas do movimento de outra totalidade - a essência -, vista desde a atividade de pôr da reflexão é que permite a prefiguração da *reflexão ponente* como o *eu que se põe* ou com os posteriores encaminhamentos da reflexão enquanto *identidade*.

---

[33] Christian Iber em importante obra intitulada *Metaphysik absoluter Relationalität* - Eine Studie zu den beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenlogik. Berlin/New York: Walter Gryter, 1990, p. 149, afirma que "Sob o título 'pôr' Hegel tematiza o específico modo de determinação da Essência. Na lógica do ser o processo de determinação categorial parece ser uma alteração das determinações ontológicas nelas mesmas, e ele se guarda independente do processo de reflexão nele mesmo".

[34]Hegel, *WL,* II, p. 24.

[35]Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität,* 1990, p. 148, Nos diz que "O conceito 'ser-posto' ou 'ser-refletido' são normalmente contra-conceitos ao conceito de imediatidade", exatamente para ressaltar esta *Aufhebung* que ocorre do *Ser* à *Essência*, via reflexão.

[36]Hegel, *WL,* II, p. 25.

Ademais, este movimento da essência em sua atividade de pôr-se como o *ser-posto*, aqui a ênfase recaindo mais no *ser* que na atividade de *pôr* da reflexão, permite uma outra configuração da atividade ponente, como sendo aquela hábil à explicitar a dicotomia na reflexão entre o *essencial* o *ser-posto* e o *inessencial* o *ser tomado em si mesmo*.

Portanto, a atividade ponente da reflexão enquanto é a sua atividade imediata, constitui-se como o percurso de formação do *posto* como um *pressuposto*, do eu como a pura atividade de ampliar-se no mundo. Por isto Hegel nos diz na *WL* que "Nisto consiste o *ser-posto*, a pura imediatidade apenas enquanto *determinidade* ou enquanto refletir-se"[37]

2.3 A reflexão exterior (*äußere Reflexion*)

Enquanto aglutinou em si a essência o *ser* e a sua primeira determinação reflexiva, sua *posição*, ser caráter de ser *ser-posto*, a essência era a mera atividade de afirmar-se. Esta negatividade imediata da essência, constitutiva do essencial e em face de um inessencial, ao retornar sobre o movimento de pressuposição que lhe é constitutivo descobre sua verdade como exterior à própria atividade da reflexão. "Assim a reflexão é *determinada*; ela é *reflexão exterior* porquanto segundo esta determinidade *tem* uma pressuposição e começa desde o imediato como seu outro".[38]

Esta prerrogativa de ser *exterior* na atividade reflexiva da essência insinua que a o movimento de mediação sai da imediatidade de uma unidade relacionante e expraia-se a uma diversidade de *entes reflexionantes.*

Este caráter de constituir mutuamente o *si* e o *outro* desde o si, constitui para Hegel o caráter *real*[39] [*reale*] da reflexão exterior, a qual em suas palavras tem um dúplice aspecto,

---

[37] Hegel, *WL*, II, p. 25.
[38] Hegel, *WL*, II, p. 27.
[39] Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 171, nos pontua sobre a *nota* de a reflexão a este momento ser ***exterior e real***, afirmando que: "A reflexão exterior é exterior e real, porque o ser-posto do negativo não está neste modo da reflexão suprasumido, mas é um outro, é e permanece sendo um substrato para a reflexão".

> "Ela nesta determinação tem um dúplice aspecto, uma vez como o pressuposto, ou a reflexão em si, que é o imediato. A outra vez é a reflexão que se refere a si como negativa; refere-se a si como aquele seu não-ser".[40]

Esta partição na atividade reflexiva entre o *pôr* e a imediatidade que lhe é circundante impulsiona a dinâmica reflexiva a suprassumir todos os *pôr* dos momentos da reflexão ponente como imediatos e deste modo, exteriores.[41]

Sobre este momento da reflexão a *Hegel-Forschung* se posiciona no sentido de quase uníssono de que a atividade reflexiva inaugura a possibilidade real do discurso sobre o outro na medida em que o pressuposto refletido – *o ser-posto* – agora possui no círculo da reflexão um outro *pressuposto* que lhe é exterior e é simultaneamente *ser-posto*.

Diego Ferrer, assim se pronuncia sobre este momento do discurso lógico: "Com a denominada reflexão 'exterior' reconstitui-se um 'outro' relativamente à essência, que se põe exterior a ela"[42]. E Christian Iber ressalta o papel fundamental da *reflexão exterior* na economia da *lógica da essência* afirmando que

> "Na unidade sistemática entre a reflexão ponente, exterior e determinada tem a reflexão exterior em geral o significado do movimento lógico na *Ciência da Lógica*. Ela é um momento necessário da lógica da reflexão, porque ela é atingida através da reflexão das determinações".[43]

Esta cisão característica da reflexão exterior entre, de um lado, o *eu* reflexivo e um *outro eu* que também reflete, mas que lhe é diferente, é demarcada por Hegel na *WL* ao comparar a *reflexão exterior* ao silogismo formalmente considerado, no qual há dois extremos, as premissas, as quais uma corresponde ao imediato e a outra à negação referida a mediação[44].

---

[40] Hegel, *WL,* II, p. 27.
[41] Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 190, afirma de modo semelhante que "Die äussere Reflexion ist in ihrem Setzen das Aufheben dieses ihres Setzens, denn sie setzt das Unmittelbare voraus.
[42] Diogo Ferrer. *Lógica e realidade em Hegel*. p. 233.
[43] Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 168-169.
[44] Hegel, *WL*, II, p. 28..

2.4 A Reflexão determinante (*Die bestimmende Reflexion*)

A determinação reflexiva ao contrário das determinações do *Ser,* contaminadas pela indiferença entre o *Ser* e seu *Outro*, possuem a referência ao seu *ser-outro* nelas mesmas,[45]e é esta nota marcante da reflexão que lhe é determinante que motivou a *Hegel-Forschung* a afirmá-las como um *sistema de reflexões determinantes enquanto absolutos relacionais*[46].

Esta novidade de a *reflexão determinante* se constituir como a base da possibilidade de um discurso relacional que não se limita apenas aos entes lógicos, mas que também expraia-se na constituição de uma semântica da *relação*, é o desenvolvimento de crítica e descontrução da lógica da essência dos modos de reflexão filosófica que lhe são historicamente anteriores, *v.g.* metafísica dogmática e filosofia transcendental. Christian Iber aponta com bastante percuciência que

> O programa de exposição da lógica das determinações reflexivas – como movimento da reflexão em geral na lógica da essência – expõe-se por isso essencialmente como crítica da aparência ontológica da imediatidade das determinações do pensar em todas as suas formas de fenomenalização da tradicional metafísica e da nova filosofia transcendental.[47]

E o estatuto lógico que possibilita o desenvolvimento deste relacionar-se consigo relacionando-se com um outro de si mesmo, são as estruturas motoras da reflexão, as quais posteriormente se explicitarão como *identidade, diferença e fundamento*.

Contudo, nem a atividade de *pôr* nem a instituição de um campo categorial constitutivo de uma circularidade reflexiva exterior à própria reflexão se colocaram como fundamento eficiente para unificar o *eu e o outro* da reflexão, a *essência* e seu *aparecer*.

---

[45] Hegel, *WL*, II, p. 33.
[46] Esta feliz expressão consta em Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 211.
[47] Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 218.

Hegel na *WL* nos diz que "A reflexão determinante é em geral a unidade da reflexão *ponente* e da reflexão *exterior*".[48]Peter Rohs em clássico estudo sobre a *Lógica da Essência*, intitulado *Form und Grund,* coloca-se no mesmo sentido de nossa reflexão ao assinalar que "Se Hegel agora apresenta a *reflexão determinada* como a unidade da reflexão ponente e da reflexão exterior, então ele quer dar a revelar esta reflexão exterior completamente em seu direito".[49]

E o direito da reflexão exterior é o de exatamente colocar as condições de possibilidade de uma reflexão não solipsista, aberta à exterioridade de outros entens reflexivos. Mas, não obstante este aspecto importantíssimo posto pela atividade exteriorizante do segundo momento da reflexão, é apenas quando a unidade do movimento interno e do externo se estrutura que a reflexão pode vencer a tensão entre *o ser-que-se-põe* e o *ser-que-se-lhe-opõe,* e esta unidade é chamada por Hegel da *reflexão determinada*.

A reflexão determinada é o movimento reflexivo de relação e autodeterminação numa unidade plena, onde o *ser-que-se-põe* e o *ser-que-se-lhe-opõe* são mutuamente relacionais, não indiferentes. A reflexão determinada institui uma negatividade que sendo referida a si mesma é ao mesmo tempo referida ao exterior de seu Si, e é esta unidade entre o em-si e o para-si da reflexão, do eu que põe e do eu que é posto que o movimento da reflexão atinge um conceito de identidade que presevando a diferneça é fundamento de si mesmo.

Esta unidade entre o *ser-posto* como o ser-outro determinado numa relação consigo mesma é, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que o relacionamento e o relacionado são diversos apenas em aparência, pois em verdade enquanto dúplice movimento da reflexão que se nega a si mesma, é a negação negada o movimento ainda não concreto – imediato – de constituição interna da alteridade.

Dentro deste tríplice movimento da reflexão: ponente, exterior e determinante, todo o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica* hegeliana realizou a passagem da *lógica da transitividade*, movimento peculiar ao estágio do Ser à *lógica da alteridade*, movimento intrínseco à lógica da Essência. E é dentro do movimento da reflexão que

[48] Hegel, *WL,* II, p. 31.
[49] Peter Rohs, *Form und Grund.*1969, p. 68..

os resíduos do *Ser*, a tensão indiferente entre o *Essencial x Inessencial*, a *Essência* x a *Aparência*, passam a pôr-se e exteriorizar-se como a atividade unitária da reflexão[50].

Este movimento tríduo da reflexão consuma o Ser em face de seu Outro, a *Essência* pela consideração imanente à *Aparência*, agora tomada como todo o primeiro capítulo da lógica da essência, de que esta não guarda nenhuma imediatez indiferente em face de suas determinações.

3. Conclusão

Uma outra consideração importante sobre este movimento reflexivo interno ao capítulo da *Aparência* é que ela estrutura o movimento de relacionar-se das puras determinações da reflexão (identidade, diferença e fundamento) como doravante mencionado e abre as sendas para a compreensão das rodadas das relações absolutas.

Esta passagem na essência das rodadas da reflexão enquanto movimento de delimitação e superação da *Aparência* em direção às *essencialidades*, desenvolve não apenas o emergir da verdade da reflexão em meio à aparência da atividade reflexiva, mas consolida a internalização daquela estrutura da alteridade desenvolvida de modo basal pelo *pôr, exteriorizar e determinar*.

Esta ampliação no discurso lógico da *Essência* que vai da *reflexão* na forma da *aparência* ao modo das *essencialidades da reflexão*, ou das *puras determinações da reflexão,* constitui a semantização do discurso possível acerca da *alteridade*. Onde antes haviam apenas movimentos lógicos-reflexivos, agora pela internalização reflexiva do discurso sobre o lógico na lógica, *põe-se* as matrizes conceituais da dicção da relação ao outro como uma relação a si mesmo.

Este passagem da reflexão às 'puras determinações da reflexão' é uma passagem da forma da determinação à própria determinação, das condições do discurso à própria materialização das condições da discursividade. Por isto Hegel na transição entre as formas da reflexão às puras determinações da reflexão, afirma:

[50]Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 149.

> Ela é *ser-posto*, negação, que, porém redobra-se em si em referência ao outro, e é negação igual a si mesma, a unidade de seu si-mesmo e de seu outro e apenas através deste é *essencialidade.* Ela é também ser-posto, negação, mas enquanto reflexão-dentro-de-si é igualmente o ser-suprassumido deste ser-posto, infinita referência a si.[51]

As *essencialidades* instituem a semântica da alteridade ao descreverem os momentos que os entes relacionais descrevem em sua imediatidade reflexiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

primárias

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, T I e III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo:Loyola, 1995.

_____. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses e outros. São Paulo: UNISINOS/UNICAP/LOYOLA, 2010.

_____ . *Ciência da Lógica*. Trad. Christian Iber et alli. Petropolis: Ed. Vozes, 2021.

Referências secundárias

ARNDT, Andreas: *Dialektik und Reflexion: zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg : Meiner, 1994 (Paradeigmata ; 15).

BAVARESCO, Agemir. *Estatuto Lógico da Alteridade Hegeliana*. In., Sintese (Belo Horizonte. 1974), v. 38, p. 27-53, 2011.

BIARD, J. *et alli*. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris : Ed. Aubier, 1985.

BRAITLING, Petra. *Hegels Subjektivitätsbegriff – Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspecte.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

DÜSING, Klaus. *Das Problem der Subjektivität in der Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien/Beiheft 15, Bonn, 1984.

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. *Finitud y Mediación – La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ed. Del Signo, 2003.

[51] Hegel, *WL,* II, p. 34.

FERRER, Diogo. *Lógica e Realidade em Hegel*. Lisboa: Ed. CFUL, 2006.

FINDLEY, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Oxford University Press, 1976.

FINK-EITEL, Hinrich. *Dialetik und Sozialethik –Kommentierende Untersuchugen zu Hegels „Logik*''. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1978.

FRANCO, Reynner. *"Logica subjetiva y sistema de relaciones – possibilidad de la intersubjetividade a partir de la Ciencia de la Lógica de Hegel*. Frankfurt am Main/Berlim/Berna, 2007.

FULDA, Hans-Friedrich *et alli. Kritische Darstellung der Metaphysik – Eine Diskussion über Hegels Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Spekulative Logik als "die eigentliche Metaphysik". Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D.Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln, 1991, pp.9-28.

HACKENESCH, Christa. *Die Logik der Andersheit – Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.

HAGER, Achim. *Subjektivität und Sein – Das hegelschen System als ein geschichtliches Stadium der durchsicht auf Sein.* Freiburg/München: Alber Verlag, 1974.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

_____. Die Formationsbedingungen der Dialektik. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 139-140: 1982, pp. 139-162.

HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. New York: Ed. Charles Scribner's Sons, 1902.

HOGEMANN, Friedrich. *L'idée absolue dans la Science de la Logique de Hegel.* In Geraets, Théodore. Hegel – L'Esprit absolut. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1984, pp. 109-126.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel. O Idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.* Trad. Antonio Celiomar Pinto. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

IBER, Christian Iber. *Metaphysik absoluter Relationalität - Eine Studie zu den beiden ersten Kapitel von Hegels Wesenlogik.* Berlin/New York: Walter Gryter, 1990

_____.Übergang zum Begriff – Rekonstruktion der Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs, *in* KOCH, Anton Friedrich *et alli. Der Begriff als die Wahrheit – Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik"*. Paderborn: Ferdinand Schöning, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel.* São Paulo: Ed. J. Zahar, 1995.

ILCHMANN, Achim. *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*. In HEGEL-STUDIEN (Bande 27). Bonn: Bouvier, 1992, pp. 11-26.

KOCH, Anton Friedrich *et alli.* Der Begriff als die Wahrheit – Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik". Paderborn: Ferdinand Schöning, 2003.

PEPERZACK, Adriaan. *Selbsterkenntnis des Absoluten – Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1987.

PERTILLE, José Pinheiro. *Dialética do reconhecimento: consciência e consciência de si*. In: Leonardo Francischelli; Nilson Miranda. (Org.). Cruzamentos:. Cruzamentos:. Porto Alegre: Criação Humana, 2000.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie GWF Hegels*. Bonn: Bouvier, 1973.

ROHS, Peter. *Form und Grund Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien – Beiheft 6). Bonn: H. Bouvier, 1969.

ROSENFIELD, Denis. *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la "Philosophie du droit" de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1984.

SANS, Georg. *Die Realisierung des Begriffs – Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre.* Berlin: Akademie Verlag, 2004.

SCHÄFER, Rainer. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hegel-Studien: Beiheft 45). Hamburg: Meiner, 2001.

SCHICK, Friedrich; KOCH, Anton Friedrich. *Wissenschaft der Logik.* Berlim: Akademie Verlag, 2002.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des Metaphysischen Wahrheitsbegriff. In* R.P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp.324-359.

_____. The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right, in *Hegel and legal theory*. London: Routledge, 1991.

UTZ, Konrad. *A subjetividade na Ciência da Lógica*. In Veritas, v. 55, n.3, Porto Alegre: Edipucrs, set/dez de 2010.

46. Hegel e um pensamento total. Uma reflexão a partir da Reconciliação no *Espírito do Cristianismo e seu destino* ao Conceito na *Ciência da Lógica*

https://doi.org/10.36592/9786554602655-46

Adilson Felicio Feiler[1]

Resumo: A Reconciliação no organicismo vitalista do jovem Hegel no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* e o Conceito no sistematismo logicista da *Ciência da Lógica* são dois momentos que em sua triadicidade correspondente seguem o mesmo percurso metodológico. Diante dessa similaridade metodológica, a obra de Hegel constitui, desde a juventude até maturidade, uma totalidade. O esquema inicial que Hegel utiliza nas obras da juventude é o mesmo da maturidade; o que muda são os desdobramentos conceituais que corroboram para sua riqueza sistemática.
Palavras chave: Reconciliação, Conceito, Hegel, Sistema, Lógica

Introdução

Nos escritos da juventude Hegel tem, com a reconciliação, uma tarefa sumamente importante, qual seja, de superar o estranhamento entre o sujeito e o objeto; em que entre sujeito e objeto existe uma unidade totalizante, porém tudo isso no mero nível orgânico, descritivo. É, por isso, somente no plano do conceito que a superação do estranhamento alcança suas últimas consequências, já que seu fundamento nada mais é senão a totalidade de todas as determinações anteriores.

A reconciliação, no nível do conceito, possui uma tarefa dupla: a de conhecer o objeto, o reconstruir conceitualmente a fim de se eliminar o empirismo de Kant e se realizar na realidade, gerando a realidade a partir dela mesma. No conceito a reconciliação é mais plena, pois esta supõe as determinações anteriores do ser e da essência. A totalidade do ser e da essência elevados até a suprassunção do conceito.

A tarefa que esta pesquisa se propõe é a de mostrar aquelas duas tarefas do conceito, pela passagem do organicismo vitalista da Reconciliação no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* ao sistematismo logicista do conceito da *Ciência da Lógica*. Tarefa esta deveras não simples, já que se tornou corrente em diversos círculos de

[1] Professor no Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), feilersj@yahoo.com.br, https://orcid.org/0000-0001-7352-927X

pensamento a difusão de que o pensamento de Hegel entre a juventude e a maturidade está marcado pela ruptura. Contudo, apesar de algumas rupturas operadas pelo pensamento maduro de Hegel com relação às suas conclusões juvenis, o elemento de continuidade o supera, tornando-o fluido, numa dinâmica de totalidade em movimento.

O itinerário principia com um primeiro capítulo baseado em reflexões em torno ao papel da Reconciliação no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*; como pela Reconciliação Hegel supera o estranhamento entre o sujeito e o objeto, um ser, portanto uma propedêutica ao momento descritivo da *Ciência da Lógica*. No segundo capítulo se adentra nas reflexões maduras de Hegel, em torno às determinações lógicas do conceito como sistema completo iniciado pelo movimento da Reconciliação. E, no terceiro e último capítulo, se avalia em que medida é possível apostar numa dinâmica de continuidade entre as competências da reconciliação para a do conceito.

Se espera, com estas páginas, reforçar a ideia de que a obra hegeliana inteira constitui uma totalidade em momentos de constante superação dialética.

1 A reconciliação: propedêutica ao conceito

O movimento de reconciliação que Hegel apresenta nos textos da juventude, de maneira particular no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*[2], revelam o esforço de superação do estranhamento do objeto com relação ao sujeito; tal como de maneira especial tem se manifestado na lei dentro do contexto judaico-cristão.

Pelo *Espírito do Cristianismo*, Hegel ensaia uma resposta à questão da unidade que supere a contraposição entre objetividade e subjetividade, veiculando, pelos impulsos naturais da vontade, uma reconciliação no amor que é Ser. No dizer de

[2] Esta obra, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey a obra mais bela de Hegel. No entanto, não se tem certeza se Hegel a concebeu como um todo acabado ou por fragmentos separados, por essa mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais, a obra faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009). Além desta obra, no caso de Hegel, também está incluída, na pesquisa, seu epistolário, correspondendo ao período da redação da obra supracitada. De modo particular, se destaca sua famosa carta a Schelling, de 02 de Novembro de 1888.

Wilhelm Dilthey, este escrito constitui uma das mais belas passagens escritas por Hegel, no qual "(....) se compreende a vida como a unidade das contradições e, no amor, se encontra a palavra para esta unidade" (DILTHEY, 1961, p. 108). É, por isso, este um período hegeliano denominado: período anímico. Um período também denominado, conforme Bernard Bourgeois, de crise, esta se dá em duas interpretações: "[...] *essencialmente*, nós cremos uma crise do *pensamento*, a crise da qual surgirá precisamente o pensamento hegeliano como pensamento filosófico próprio, o hegelianismo da maturidade" (BOURGEOIS, 1970, p.22). Mas além disso, ainda há os que acreditam ser "(...) uma crise propriamente psicológica manifestando uma certa dificuldade do indivíduo Hegel de se adaptar a sua época concreta de vida" (BOURGEOIS, 1970, p. 22). Mesmo que possam também existir elementos de crise psicológicas, somos inclinados a perceber um acento muito mais expressivo quanto a uma crise do pensamento, pois é destes escritos que nascem os primeiros delineamentos do sistema hegeliano.

Herman Nohl, foi quem primeiro organizou e editou estes escritos de Hegel com o título geral: *O Espírito do cristianismo e seu Destino*, subdivido em três partes. A primeira parte intitula-se: *O Espírito do Judaísmo*, a segunda, *Conceito fundamental do Espírito do Cristianismo* e, por fim, a terceira: *O Espírito do Cristianismo*. Na primeira parte, Hegel apresenta o que, basicamente caracteriza um povo, o seu espírito. E isto, com relação ao judaísmo, traduz-se como acolhimento da lei de Deus, mediante práticas que revelem o amor e a misericórdia. Contudo, o destino judaico trai aquilo que se depreende de seu espírito de povo devotado a aliança com Deus, para apoiar-se a uma legislação estranha e positiva. Portanto, uma lei que trai o seu espírito, ou seja, que acaba em contradição para com aquilo que a caracteriza. A análise hegeliana do judaísmo denuncia o lado negativo da herança de reconciliação que se depreende da atitude de Abraão e seus descendentes. Abraão não opera, pelo trabalho, uma reconciliação entre o ser humano e a natureza. Sua atitude de abandono da família para ser independente está fundada sob a vontade de separação e dominação. Desse modo, o espírito do judaísmo que deveria ser unidade passa a ser negação do espírito. Neste sentido, o destino judeu se apresenta como consequência de sua escolha: a escolha da unidade com a natureza pela via da dominação. "A categoria de dominação, que define o espírito do judaísmo, é precisamente aquela de uma resposta

ao outro que é necessariamente inquieto, instável" (BOURGEOIS, 1970, p. 45). Pela via da dominação, a unidade acaba sendo precária, insuficiente para se elevar ao nível da reflexão, mas apenas uma reflexão formal, incapaz de ultrapassar a alteridade natural. A formalidade desta reflexão se reflete também na liberdade caracterizada por uma vivência aparente e abstrata entre o serviço a Deus e a obediência ao Estado, entre a vida e o ideal, o que se reflete numa falta de identidade substancial entre Religião e Estado.

Assim, não mais um objeto contraposto a um sujeito, e nem vice-versa, mas sujeito e objeto se reconciliam em torno ao ser, "(…) Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição" (HEGEL, ECD[3], TWS, 2021, p. 326). Assim, no ser, no sujeito e no objeto há uma unidade reconciliada, de modo que é impossível falar de sujeito sem estar neste implicado o objeto, e nem tratar sobre o objeto sem que o sujeito esteja neste implicado, portanto há com o projeto do *Espírito do Cristianismo e seu Destino* uma meta clara de superação do dualismo kantiano[4].

Este ser, produto da reconciliação entre sujeito e objeto, constitui pois o princípio imediato, a nada determinado, sobre o qual a *Ciência da Lógica* tem seu início "O começo é, por conseguinte, o puro ser" (HEGEL, CL[5], 2016, p. 68). Assim, como Hegel via na moral e na lei externa ao *Espírito do Cristianismo* uma afronta ao ser, pois "(...) lei e pena não podem reconciliar-se" (HEGEL, ECD, TWS, 2021, p. 341); seu objetivo é o de estabelecer uma totalidade reconciliada, nesta mesma linha o conceito na *Ciência da Lógica* é aquele mediante o qual tudo permanece reconhecido em sua totalidade.

Na segunda parte, o filósofo apresenta em que consiste o conceito fundamental de espírito do Cristianismo. Hegel, para tanto, mostra como Jesus se

[3] ECD: *Espírito do Cristianismo e seu Destino*

[4] *O espírito do Cristianismo e seu Destino* é um escrito em que Hegel é instado a estabelecer possíveis leituras da cultura de sua época marcada por revoluções; Hegel responde aos problemas políticos e sociais de sua época. Porém, para tanto, não pode ignorar nenhuma das instituições que compõem a sociedade, entre elas destaca-se a instituição cristã. Segundo Emílio Brito: "(...) três ideias capitais constituem a moldura do 'Espírito do Cristianismo': 1) A distinção entre Jesus e Kant, chegando mesmo a rejeitar Kant por estar do lado do Judaísmo; 2) A dualidade do universal e do singular, reconhecida como o princípio do kantismo e rejeitado enquanto separação; 3) a exigência de ultrapassar Kant pela unificação de seu dualismo". (Cf BRITO, 2004, p. 20).

[5] CL: *A Ciência da Lógica*

apresenta diante do contexto judeu. Neste sentido, apresenta o seu alvo de ataque: a lei judaica; ou mais precisamente o sentido desta lei que se tornou positiva, distanciando-se assim de sua meta ao traduzir-se como servidão, imposição e estranhamento. A lei, neste sentido, não mais realça a vida, pois se fecha numa dinâmica de separação e estranhamento. Com isso, não há aquele impulso refletido que conduz à unidade para a consecução do amor, ao contrário, uma lei positiva que leva a um objeto estranho. "Para o jovem Hegel somente o amor pode reconciliar a moral com ela mesma, se elevando para além da esfera da moralidade propriamente dita" (BOURGEOIS, 1970, p. 64). Pelo amor cristão, Hegel concebe a possibilidade de superar o estranhamento da moral, estranhamento este quando a moral se encontra alienada consigo mesma, sob a forma de uma lei positiva. O amor é um universal concreto, a identidade da identidade e da diferença, é o espírito capaz de reconciliar as cisões permitindo identificar identidade e diferença, universal e particular. O amor é um momento ápice "(...) de unificação no movimento total contraditório de diferenciação e de unificação que é a vida, como um momento da vida" (BOURGEOIS, 1970, p. 65). O amor é um momento da vida espiritual marcado pela diferença da identidade e da diferença, da alteridade da universalidade e da particularidade. No amor não há nenhum tipo de separação, pois nele tudo se encontra em constante movimento de reconciliação, que vai se apresentando em momentos de superação rumo ao todo, que é a ação que surge da vida do todo. O amor é o movimento de unificação das diferenças que se reflete na consciência como um todo vivo. O movimento da vida é aquele em que a diferenciação ocorre sem cessar rumo à unidade concreta, à totalidade que Hegel chama de sistema. Diante disso, o conceito que Hegel atribui ao espírito do Cristianismo é o de ação, prática que se depreende da própria pessoa de Jesus. Este último faz da observância da lei uma prática.

A terceira e última parte, a mais importante destes escritos, Hegel trata sobre como se dá a prática de Jesus, e, com isso, qual o sentido concreto de espírito do Cristianismo. Uma vez identificada a prática concreta de Jesus, Hegel constata o descompasso desta com os destinos para os quais o Cristianismo caminha, culminando no alto grau de moralização que este assume com Paulo. "O destino de Jesus foi aquele da *comunidade* que ele fundou, mas com certas diferenças para com aquilo que se compreende como cristão" (BOURGEOIS, 1970, p. 79). O sentido original

da prática de Jesus acaba se confundindo com elementos institucionais do movimento por ele mesmo fundado, que acabam por obscurecer aquilo que há de mais cristão, à saber, a reconciliação no amor. Jesus é identificado, desde o início de sua missão, como aquele que parte de uma realidade a mais imediata possível, ou seja, a nada determinada pelo clima de fermentação geral constituído pelas várias seitas da época: fariseus, saduceus e essênios, para, mediante seus discursos e ações fazer frente aos diferentes cenários que se lhe apresentam. Com isso, Jesus não se coloca apenas contra uma parte do destino judeu, mas contra o seu todo. Ele vai propondo caminhos de mediação concretos que, por fim, apontem para a realização de uma reconciliação, mediante a reflexividade no amor. Pela prática de Jesus, Hegel confronta a lei judaica como sendo uma lei desencarnada da realidade concreta, portanto, estranha. A positividade da lei a ser superada aponta, além disso, para o kantismo: "*No Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Hegel desenvolve toda uma crítica ao kantismo, que se prolonga nas obras de Iena, e que será decisivo para a sua concepção de vida ética e política" (BOURGEOIS, 1970, p. 59). Portanto, as diversas bases do pensamento maduro de Hegel são apresentadas nestas páginas em forma de reflexão vitalista, de busca de superação do estranhamento da lei pela reconciliação no amor. Tal estranhamento da lei no Judaísmo é, da mesma forma, constatado no Cristianismo. O espírito de Jesus, sua prática, se eleva para além das leis morais que dividem para assumir o *pleroma* da lei, sua plenitude, em torno a unidade entre lei e inclinações. O produto desta unidade é: "Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto perderam a sua contraposição" (HEGEL, 2010, p. 107). O Ser que emerge de unidade reconciliada entre sujeito e objeto é reconciliação, é amor, o que aponta para um sentimento de vida plena. "O sentimento da vida que retorna a ela mesma, é o amor, que é a sua reconciliação ao destino" (BOURGEOIS, 1970, p. 73). No amor, sujeito e objeto se reconciliam numa unidade com o seu destino. Esta formulação é chave para constatarmos como Hegel se mantém fiel ao seu projeto metodológico, vindo a aperfeiçoá-lo em sua produção madura. Contudo, mesmo que nestas intuições iniciais habitem obscuridades, estas não podem resultar em incompreensões que firam o sentido hegeliano.

Por mais duras que sejam as críticas de Hegel sobre o fato de acusar o judaísmo de positivar as leis divinas, é fundamental ter presente dois pontos. O

primeiro diz respeito a que tipo de Judaísmo Hegel está se referindo: o Judaísmo farisaico, aquele reduto judaico devotado fanaticamente à letra da lei, o que é também comum em qualquer outra instituição religiosa ou política. O segundo ponto refere-se a Hegel situar a sua crítica ao Judaísmo do contexto cristão do tempo de Jesus e não ao Judaísmo posterior, em que foram instituídas escolas de leitura e interpretação da lei das quais resultou o Talmud, o que contribuiu para uma aplicação e contextualização da lei. A tradição talmúdica diz respeito ao ensino do Pentatêuco (os cinco primeiros livros da lei), recolhidos da tradição oral, em que se concentram o ensino da lei, da ética judaica, da história e dos costumes. Seu mais antigo manuscrito completo é de 1342. O Talmud é constituído de duas partes: a Mishnah, relativa à tradição oral da Torá, e o Gamara, uma elucidação da Mishnah.

O destino opera uma aproximação do indivíduo consigo mesmo. Por essa mesma razão Hegel não opõe, ao tema do destino, o tema do amor cristão. O amor cristão transcende toda e qualquer esfera de dever que, em si, é estranho (*Fremde*), para se tornar conhecido e refletido através de uma razão dialética. Há uma norma a conduzir o agir humano no Hegel deste período, porém é uma norma não do tipo kantiano, ditada pela razão que separa pelo entendimento, mas pelo coração que reconcilia, na unidade. A razão, no entanto, não é somente entendimento, é "intelecto" e "coração". Esta última é uma metáfora da razão e que se liga ao "espírito". O espírito não é, simplesmente, "afeto", "amor"; o espírito é inteligência que discerne. O amor cristão deixa de ser estranho para se tornar pessoa. Em Hegel é acentuado um aspecto presente já desde toda a tradição cristã, de que Jesus de Nazaré é aquele que se apresenta como o grande opositor contra a maneira pela qual a lei judaica é aplicada. Não se quer dizer, com isso, que os grandes temas do Cristianismo de Jesus já não estejam presentes na tradição judaica, quais sejam do amor e da compaixão

Para utilizar uma expressão nietzschiana, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* é um escrito "extemporâneo", pois antecipa diversos aspectos do pensamento, não só do próprio Hegel, mas de diversos autores que se situam na esteira de crítica à moral. Por essa razão, dada a extemporaneidade deste pequeno grande escrito, o fato de que o mesmo não tenha sido escrito com o fim de ser publicado pelo seu autor, não o desmerece. Pelo contrário, são nestes escritos que muito pode ser descoberto em termos de pesquisa, ajudando, inclusive, a trazer luzes

para as assim chamadas obras publicadas e o pensamento do autor em geral. As reflexões que Hegel apresenta neste escrito de juventude corroboram as intuições que perpassam o todo de seu pensamento, o de que *o real é o todo, e o todo é racional*, desde a sua indeterminação mais imediata e anímica em torno ao Ser até a sua determinação conceitual mais aprimorada do sistema. A metodologia dialética está presente desde estes escritos de Hegel, pela maneira indeterminada como Jesus se apresenta diante da cultura de seu tempo. Ele não parte de nenhuma determinação institucional, como seria o fato de se apoiar na sua filialidade divina, mas se apresenta de forma mansa e cândida, sem pressupostos que o justifiquem. Jesus se coloca acima de um partido e acima mesmo do destino *Schicksal*, ou seja, de determinações. Desta imediatidade, Jesus passa a entrar nas mediações institucionais, como é o caso de sua oposição a determinadas normatividades legais, como do sábado, das práticas de higienização e das relações com povos estrangeiros. Com isso, ele vai se determinando a partir de sua própria prática e não mediante uma lei moral estranha, *fremde*. Para, por fim, se refletir, mediante um retorno a si mesmo, num exercício de eticidade. Com esse voltar-se a si mesmo, Jesus incorpora o sentido da lei, que não é uma exterioridade e sim uma reflexividade, uma reconciliação *Versöhnung* no amor.

Esta reconciliação se dá à nível de conteúdo, e não simplesmente formal, que seria ao nível do Deus transcendente. Assim se reconcilia a existência do ser humano superando todas as oposições: entre vida privada e vida pública, entre religião e política e entre Igreja e Estado. Da mesma forma Hegel se esforça em reunir a necessidade e a liberdade, a substancialidade e a subjetividade, fazendo da liberdade o acabamento da necessidade e a subjetividade o acabamento da substancialidade. Ora, a liberdade deve guiar o domínio do curso da necessidade. Assim entendida, a liberdade é o conteúdo de um momento do devir histórico, caracterizando o espírito do tempo. No devir do tempo se reconhece a necessidade histórica e nela se situa a liberdade como liberdade do dever ser que antecipa o Ser, base do sistema. Por isso, deste escrito de juventude resulta toda uma base reflexiva que aporta elementos para a redação de suas obras posteriores, avançado em seu delineamento sistêmico.

Por isso, o conceito não é uma representação externa ao pensar, mas é o movimento interno do próprio pensar. O conceito adentra na realidade e não permanece apenas como algo meramente representativo, mas é a realidade em si

mesma viva como totalidade objetiva. Hegel com o Conceito pretende reconstruir a potencialidade que já se encontra em Aristóteles, como se verifica em suas palavras "Na presente parte posso, pelo contrário, recorrer a essa indulgência pela razão oposta, na mediada em que para a lógica do conceito se encontra um material completamente pronto e solidificado, pode-se dizer um material ossificado, e a tarefa consiste em torná-lo fluido e ativar novamente o conceito vivo" (HEGEL, CL, 2016, p. 243). Assim, como na reconciliação que apresenta relações de interpenetrações entre todos os elementos das polaridades, também o conceito reconhece que tudo faz parte da sua esfera, nada escapa às determinações totalizantes do conceito.

Na reconciliação não há eliminação das diferenças, mas a reconciliação é em si motor da manutenção das diferenças. "Trata-se da busca da identidade na diferença dos opostos do entendimento, reunindo-os em um momento de totalidade em que ambos os termos contraditórios não são absolutamente negados, mas conservados e reunidos com suas diferenças"[6]. Assim, só porque há diferenças faz sentido falar de reconciliação. É em meio à diversidade das diferenças que o filão reconciliador se põe, permeando tudo e despertando o vínculo de interdependência entre os mesmos. Esta interdependência não implica num substrato sobre o qual todas as coisas se apoiam, mas é o movimento mesmo da reconciliação que, enquanto movimento e tensão permanente, vai explicitando a realidade como totalidade em relação. Essa totalidade se expressa através de determinações lógicas que, no conceito, constitui o sistema hegeliano completo, a unidade do ser e da essência.

2 A completude do conceito: universal, particular e singular

Assim como a reconciliação é a unidade do sujeito e do objeto, como ser[7], o conceito é a unidade do ser e da essência e, por isso, é uma realidade universal. E como uma realidade universal é aberta a açambarcar a totalidade, desde o sujeito e o objeto reconciliados em torno ao ser até o conceito: a unidade do ser e da essência.

---

[6] Cf. BAVARESCO, 2011, p. 33

[7] O ser como unidade é o todo, é a realidade mais rica porque no ser já está presente o todo reconciliado, e a mais simples, porque o seu é a realidade mais indeterminada e imediata.

Portanto, o conceito, além de ser resultado do ser e da essência, possui uma realidade originária. É, pois, como o ser, a realidade mais rica e a mais simples (HEGEL, CL, 2016, p. 79). O conceito é o todo, e neste, a reconciliação se faz presente como movimento que une e abre para a universalidade da realidade como totalidade. O conceito universal é conceito puro infinito incondicionado, livre e originário. Esse conceito, que na sua indeterminidade e pureza é universal, passa a se diferenciar no momento da particularidade. A determinidade é a particularidade do conceito, porque se diferencia da universalidade. É, pois, como particular que o conceito realiza uma função sumamente importante, que é a de confronto com as diferenças, e neste confronto se mostra a riqueza de sua diversidade. Essa diversidade não é constituída de meras diferenças isoladas, mas em rede e em mutabilidade, "(...) o homem não pode suportar esse medo; da efetividade aterradora do mal e da imutabilidade da lei" (HEGEL, ECD, TWS, 2021, p. 341). E, à medida que se confrontam, crescem no desvelamento da riqueza que carregam.

Embora a determinação particular seja uma negação é uma negação que não é acéfala, mas produtiva em termos de diferenças múltiplas particulares. Contudo, essa negação particular passa num terceiro momento a negar-se. É o momento da negação da negação. Aquela negação que era particularidade, como negada passa a ser singularidade, que não é nada senão a abstração posta. Ou seja, a objetividade se reflete e põe o singular do conceito. Neste singular está já posto o universal e o particular reconciliados. Não que com isso tenham atingido sua estaticidade, mas estão a todo o tempo em movimento. Ou seja, a reconciliação mostra-se como uma realidade orgânica, dotando o conceito de dinamicidade, como "(...) em construir uma nova cidade em uma terra deserta." (HEGEL, CL, 2016, p. 243).

3 Reconciliação e conceito: uma aposta no porvir

Realizado este percurso pelas dinâmicas próprias da reconciliação e do conceito e percebendo a interconexão metodológica entre ambos, cabe agora verificar em que medida é possível apostar no porvir destes. Por isso, cabe nesta altura da reflexão colocar as tarefas da reconciliação e do conceito.

A reconciliação tem como tarefa superar o estranhamento do sujeito e do

objeto e operar a unidade[8] entre estes de modo a salvaguardar as suas diferenças "(...) uma tal unidade não suprassume nem unifica a variedade, senão deixa a subsistir em toda a sua força" (HEGEL, ECD, TWS, 2021, p. 361). As tarefas do conceito são duas: a primeira é a de conhecer o objeto, de reconstruir conceitualmente o objeto eliminando assim o empirismo de Kant. "Mas é precisamente a magnitude do próprio objeto que pode ser usada como desculpa da execução incompleta. Afinal, qual objeto é mais sublime para o conhecimento do que a própria verdade?" (HEGEL, CL, 2016, p. 244); e a segunda é a de realizar este projeto na realidade, gerar a realidade a partir de si mesma. (...) ativar novamente o conceito vivo em tal matéria morta (...) construir uma nova cidade em uma terra deserta" (HEGEL, CL, 2016, p. 243). Aqui o conceito aparece como ideia.

O que faz com que a realidade seja gerada dentro dele mesma é o argumento de sua incompletude, que é nada senão o conceito como ideia. "Mas é principalmente a magnitude do próprio objeto que pode ser usada como desculpa da execução incompleta." (HEGEL, CL, 1971, p. 243-4). Assim, tal como na reconciliação, que é uma superação constante de estranhamentos para se construir a unidade que faça coabitar a multiplicidade das diferenças, também o conceito que, em seu conhecimento do objeto como realidade que nasce a partir de si mesma, se dá num processo contínuo de emergência da realidade não de um substrato extremo, mas dela mesma. Por isso, o conhecimento do objeto, segundo as dinâmicas próprias da reconciliação é o do conceito, que se dá a partir da realidade por esta mesmo realizada, pois "(...) para a lógica do conceito se encontra um material completamente pronto e solidificado." (HEGEL, 2016, p. 243). É uma realidade única, porém que açambarca a universalidade total do real que se mostra em sua riqueza das diferenças particulares refletidas em suas próprias diferenças como singularidade.

Desde a suas obras da juventude Hegel tem um projeto de um todo lógico. Na visão de um mundo pantrágico que se expressa de maneira lógico-dialética: "O panlogismo pode, pois, bem ser designado como o destino da filosofia hegeliana […] o pensamento da tragédia, o panlogismo não envolve o pantragismo na conotação

[8] Conforme a leitura de Erick Calheiros de Lima: "Hegel compreende que a unificação é experimentada no sentimento amoroso, experiência que se faz representar (também artisticamente) pela faculdade imaginativa e sua união peculiar do sentimento e da razão" (LIMA, 2008, p. 96).

negativa de um destino, mas eleva muito mais a seu acabamento positivo".[9] Eis, portanto, como reconciliação e conceito, neste fomentar do movimento da realidade total faz com que o conhecimento emerge de dentro da própria realidade do objeto, superando dicotomias e promovendo a plenitude e o porvir.

Considerações finais

Pelo percurso realizada mediante temas hegelianos tão distantes, cronologicamente falando, dentro do conjunto de sua obra, a saber as dinâmicas da reconciliação e do conceito, fica patente o quanto a obra de Hegel constitui uma unidade. Mesmo que seus escritos da juventude, de onde se extrai a noção de reconciliação, sejam pouco sistemáticos, constituem intuições fundamentais para a sua reflexão madura, que vem a culminar no conceito.

Assim, o todo da obra de Hegel, pela reconciliação entre as realidades do sujeito e do objeto na unidade que é o ser, constitui elemento fundamental para a lógica que vem a culminar no conceito. A imediatidade e indeterminidade universal do ser passa pela negatividade e particularidade da essência para culminar na singularidade do conceito, que da mesma forma reconcilia nele mesmo os elementos da universalidade da particularidade e da negatividade.

Logo, aquela metodologia da reconciliação que se depreende do vitalismo hegeliano da juventude o acompanha até a sua obra madura. Desse modo, todo e qualquer conhecimento do objeto só se dá a partir da realidade realizada por este mesmo objeto.

Bibliografia

BAVARESCO, Agemir. Estatuto lógico da alteridade hegeliana. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 27-53, 2011.

BECKENKAMP, Joanzinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

[9] BOURGEOIS, 1986, p. 448.

BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel a Francfort ou Judaïsme, Chrstanisme, Hegelianisme*. Librairie Philosophique. Paris: J. Vrin, 1970.

DILTHEY, Wilhem. Kierkegaard's Influence on Dilthey's Work. In: *Hegel-Studien*, Bonn, Bd. 1, 1962.

BRITO, Emílio. *La vie dans 'L'esprit du Christianisme'*. Hegel e la Vie, Paris, p. 17-18, 2004.

HEGEL, G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I und II*. In: G.W.F. Hegel. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft: Frankfurt, 1990, Vol. 5 e 6.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica. 1. A lógica do Ser*. Trad. Christian G. Iber, arloren L. Miranda, Federico Orcini, Agemir Bavaresco. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *O Espírito do Cristianismo e seu destino*. Trad. Adilson Felcio Feiler, Agemir Bavaresco, Federico Orsini, Paulo Konzen, Mácio Schäfer. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

LIMA, Erick Calheiros de. Crítica da moral deontológica no jovem Hegel. *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113 p. 3612-380, 2008.